School of Theology at Claremont
1001 1348682

The Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

DIE KULTUR DER GEGENWART
HERAUSGEGEBEN VON PAUL HINNEBERG

SYSTEMATISCHE CHRISTLICHE RELIGION

VON

ERNST TROELTSCH · JOSEPH POHLE · JOSEPH MAUSBACH
CORNELIUS KRIEG · WILH. HERRMANN · REINH. SEEBERG
WILHELM FABER · HEINRICH JULIUS HOLTZMANN

ZWEITE, VERBESSERTE AUFLAGE

DES GESAMTWERKES
TEIL I ABTEILUNG IV, 2

1909
BERLIN UND LEIPZIG
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

GERMAN

203

LIBRARY
SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL
OF THEOLOGY
CLAREMONT, CALIF.

DIE KULTUR DER GEGENWART

IHRE ENTWICKLUNG UND IHRE ZIELE

HERAUSGEGEBEN VON

PAUL HINNEBERG

DIE KULTUR DER GEGENWART

TEIL I ABTEILUNG IV, 2

BT
75
S9
1909

SYSTEMATISCHE CHRISTLICHE RELIGION

VON

ERNST TROELTSCH · JOSEPH POHLE · JOSEPH MAUSBACH
CORNELIUS KRIEG · WILH. HERRMANN · REINH. SEEBERG
WILHELM FABER · HEINRICH JULIUS HOLTZMANN

ZWEITE, VERBESSERTE AUFLAGE

1909
BERLIN UND LEIPZIG
DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

PUBLISHED JUNE 3., 1909
PRIVILEGE OF COPYRIGHT IN THE UNITED STATES
RESERVED UNDER THE ACT APPROVED MARCH 3, 1905,
BY B. G. TEUBNER LEIPZIG

ALLE RECHTE,
EINSCHLIESSLICH DES ÜBERSETZUNGSRECHTS, VORBEHALTEN

VORWORT.

Der die „Christliche Religion“ behandelnde Teil der „Kultur der Gegenwart“ war in erster Auflage 1906 erschienen und umfaßte in Einem Bande sowohl die Entwicklungsgeschichte wie die systematischen Disziplinen der christlichen Religion. Wesentliche Umgestaltungen des Textes, die sich für eine Neuauflage als wünschenswert erwiesen, vermehrten aber den Umfang so stark, daß bei der gegenwärtigen Drucklegung eine Teilung des Stoffes in zwei Bände notwendig wurde.

Verhältnismäßig wenig ist von dieser Neugestaltung der Inhalt des vorliegenden zweiten Bandes berührt worden: an der Gliederung der einzelnen systematischen Disziplinen in der ersten Auflage fand eine eingehende Prüfung nichts zu ändern, und ebenso zeigt der Text, bei vielfachen einzelnen Verbesserungen, im allgemeinen das gleiche Aussehen.

Aber auch der erste, die Geschichte der christlichen und der sie einleitenden israelitisch-jüdischen Religion enthaltende Band hat in den dem Altertum und dem orientalischen Mittelalter gewidmeten Darstellungen im großen und ganzen den Wortlaut der ersten Auflage beibehalten. Erhebliche Veränderungen dagegen weisen die dem abendländischen Mittelalter und der Neuzeit gewidmeten Abschnitte auf. So hat Karl Müller seine ursprünglich auf 37 Seiten zusammengedrängte Darstellung des westeuropäischen Christentums im Mittelalter um mehr als das Doppelte erweitert und sich dadurch die Möglichkeit geschaffen, neben den Problemen der Kirchenverfassung auch der dogmengeschichtlichen Seite seiner Aufgabe in vollem Maße gerecht zu werden. Eine ebenso bemerkenswerte Ausgestaltung des ursprünglichen Textes zeigt die Darstellung der Geschichte des Protestantismus: welchen Abschnitten diese Überarbeitung am meisten zugute gekommen ist, hat Troeltsch am Schluß seines Artikels, in der Literaturübersicht, des näheren dargelegt.

Ganz neu vollends ist die Darstellung des nachmittelalterlichen Katholizismus. Die kurze Skizze, die in der ersten Auflage Franz Xaver Funk

A3263

dem Gegenstande gewidmet hatte, trug den Charakter einer sorgfältigen und im Urteil maßvollen Epitome. Aber die Arbeit war doch so stark im rein Äußerlichen stecken geblieben, daß sie neben der sich in der Vertiefung ihrer Aufgabe nicht genugtun könnenden Paralleldarstellung Troeltschs einen mehr als bescheidenen Eindruck machte. Darum schien es mir nach dem vor Jahr und Tag erfolgten Heimgang des greisen Tübinger Gelehrten notwendig, für eine neue Auflage das von ihm behandelte Thema einem anderen Forscher zu übertragen, und ich hoffe, eine unbefangene Kritik wird diesen Schritt ebenso billigen wie die Wahl des Ersatzmannes, den zu gewinnen mir gelungen ist.

So mögen denn die zwei Bände in ihrem neuen Gewande dieselbe Aufgabe erfüllen helfen, der ihr Vorgänger im alten dienen wollte: durch tiefere Einsicht in Wesen und Werden des Christentums zur Verständigung und zum Frieden zwischen den beiden heute mehr als je aufeinander angewiesenen Konfessionen beizutragen.

P. HINNEBERG.

INHALTSVERZEICHNIS.

EINLEITUNG.

Seite

WESEN DER RELIGION UND DER RELIGIONSWISSENSCHAFT . . . . . 1—36

VON ERNST TROELTSCH.

Einleitung . . . . . 1—7
I. Naive und wissenschaftlich bearbeitete Religion . . . . . 7—11
II. Die verschiedenen Versuche zu wissenschaftlicher Bearbeitung der Religion. 11—18
III. Die modernen Hauptsysteme . . . . . 18—25
IV. Probleme und Gliederung der Religionswissenschaft von den Voraussetzungen des kritischen Idealismus aus . . . . . 25—33
Schluß . . . . . 33—34
Literatur . . . . . 35—36

A. KATHOLISCHE THEOLOGIE.

1. CHRISTLICH-KATHOLISCHE DOGMATIK . . . . . 37—65

VON JOSEPH POHLE.

Einleitung . . . . . 37—39

A. Die Allgemeine Dogmatik oder Apologetik.

I. Das Wesen der Apologetik . . . . . 39—42
II. Die Methode der Apologetik . . . . . 42—44
III. Aktuelle Fragen . . . . . 44—51

B. Die spezielle Dogmatik.

I. Allgemeines . . . . . 52—56
II. Die Einzelgebiete . . . . . 56—61
Schlußbetrachtung . . . . . 61—62
Literatur . . . . . 63—65

2. CHRISTLICH-KATHOLISCHE ETHIK . . . . . 66—93

VON JOSEPH MAUSBACH.

Einleitung . . . . . 66—76
1. Wesen und Begriff der Ethik . . . . . 66—70
2. Entwicklung der Moralwissenschaft . . . . . 70—76
I. Moralphilosophische Grund- und Streitfragen . . . . . 77—79
II. Naturgesetz und Naturrecht . . . . . 79—81
III. Die Willensfreiheit . . . . . 81—82
IV. Die Sünde . . . . . 82—84
V. Natur und Gnade . . . . . 84—87
VI. Askese und Kultur . . . . . 87—88
VII. Soziales . . . . . 88—91
Literatur . . . . . 92—93

3. CHRISTLICH-KATHOLISCHE PRAKTISCHE THEOLOGIE. 94—128

VON CORNELIUS KRIEG.

Einleitung 94
1. Wesen und Aufgaben . . . . . 94—100
2. Zur Geschichte der Pastoraltheologie . . . . . 100—105

A. Die pastorale Didaktik.

Seite
I. Die Lehre von der Missionspredigt. Ihr Wesen und ihre Geschichte. . . 105—107
II. Die Katechetik. Ihr Wesen und ihre Geschichte . . . . . 107—110
III. Die Homiletik. Ihr Wesen und ihre Geschichte . . . . . 110—114

B. Die Liturgik.

I. Wesen und Aufgaben der Liturgik . . . . . 114—117
II. Geschichte der Liturgik . . . . . 117—120

C. Die Theorie der speziellen Seelsorge.

I. Wesen und Aufgaben der speziellen Seelsorge . . . . . 120—124
II. Geschichte der Seelsorgetheorie . . . . . 124—127
Literatur 128

B. PROTESTANTISCHE THEOLOGIE.

1. CHRISTLICH-PROTESTANTISCHE DOGMATIK . . . . . 129—180
Von WILHELM HERRMANN.
Einleitung 129
I. Die Geschichte . . . . . 129—162
II. Die gegenwärtige Aufgabe einer kirchlichen Theologie des Protestantismus. 162—178
Literatur . . . . . 179—180

2. CHRISTLICH-PROTESTANTISCHE ETHIK . . . . . 181—225
Von REINHOLD SEEBERG.
Einleitung 181
1. Geschichtliches . . . . . 181—188
2. Die Grundprobleme und die Methode . . . . . 188—195
I. Die Entstehung und der Inhalt der christlichen Sittlichkeit . . . . . 195—205
II. Die Entfaltung und Bewahrung der christlichen Sittlichkeit . . . . . 205—212
III. Die Bewährung und Durchführung der christlichen Sittlichkeit in den Gemeinschaften des Lebens . . . . . 212—223
Literatur . . . . . 224—225

3. CHRISTLICH-PROTESTANTISCHE PRAKTISCHE THEOLOGIE . . . . . 226—255
Von WILHELM FABER.
Einleitung . . . . . 226—227
I. Die Homiletik . . . . . 227—234
II. Die Katechetik . . . . . 234—243
III. Die Poimenik . . . . . 243—254
Literatur 255

DIE ZUKUNFTSAUFGABEN DER RELIGION UND DER RELIGIONSWISSENSCHAFT

. . . 256—279

Von HEINRICH JULIUS HOLTZMANN.

Einleitung 256
I. Umblick in der Gegenwart . . . . . 257—266
II. Ausblick in die Zukunft . . . . . 266—278
Literatur 279

WESEN DER RELIGION UND DER RELIGIONSWISSENSCHAFT.

Von

Ernst Troeltsch.

Einleitung. Die Wissenschaft von der Religion steht wie alle Kulturwissenschaften von Hause aus unter der großen Schwierigkeit, daß die entscheidende Grundvoraussetzung für ihre Behandlung gleich am Anfang festgelegt werden muß und daß diese Voraussetzung die ganze Behandlung durch und durch beherrscht. Es handelt sich um die Frage, wie man die großen Kulturschöpfungen des menschlichen Geistes betrachtet, ob man in ihnen selbständige Anlagen und Kräfte des Geistes erkennt, die aus eigener innerer Notwendigkeit eigene Gedanken und Werte gestalten, oder ob man in dem Geiste nichts als die formelle Kraft sieht, welche möglichst sachlich aufgefaßte äußere Sachverhalte zu einem naturgesetzlichen Zusammenhang gestaltet und diesen Zusammenhang den menschlichen Zwecken der Selbsterhaltung und Gattungsförderung dienstbar macht. Im ersten Falle haben wir geheimnisvolle, nicht weiter abzuleitende, immer neu sich gestaltende Anlagen und Triebe der Vernunft vor uns, aus deren Spontaneität und Autonomie die großen Kulturbildungen in Familie, Staat, Gesellschaft, Recht, Kunst, Wissenschaft, Religion und Moral hervorgehen; im andern Falle haben wir vor allem die regelmäßige und gleichartige Verknüpfung der objektiven Tatsachen der Außenwelt und in der Innenwelt kein anderes Geheimnis, als daß sie diese Gesetzlichkeit zu erkennen und der Lebenserhaltung der Gattung dienstbar zu machen weiß. Das erste ist die Position des Idealismus, der nicht bloß die Wirklichkeit überhaupt in dem Geiste begründet denkt, sondern den Geist als mit qualitativ schöpferischen Kräften zur Erzeugung spezifisch geistiger Werte ausgerüstet betrachtet; das letztere ist die Position des Positivismus, der in erster Linie nur gesicherte Tatsachen und deren gesetzliche Verknüpfung anerkennt und dann diese Tatsachen dem Willen zur Bearbeitung übergibt, wobei der einzige Wert die Behauptung und Vervollständigung des menschlichen Daseins selber ist. Zwar gibt es noch andere prinzipielle Voraussetzungen, die die Religionswissenschaft von Hause aus zu bestimmen beanspruchen und oft mit Leidenschaft sich in ihr geltend gemacht haben: den auf die Naturphilosophie

Voraussetzungen idealistischer oder positivistischer Art.

begründeten Materialismus oder auch den parallelistischen Pantheismus, welch letzterer durchaus idealistisch gewendet werden kann, aber dann durch den naturphilosophischen Gedanken der mathematischen Notwendigkeit das geistige Leben erst recht seiner qualitativ-schöpfer schen und pluralistischen Eigentümlichkeiten beraubt. Vom ersten aus ergibt sich die metaphysische Unmöglichkeit der von der Religion geglaubten Objekte und damit die Aufgabe, die Religion aus psychologischen Motiven als reine Illusion zu erklären. Vom zweiten aus ergibt sich die Forderung, in aller Religion nur den rein pantheistischen Gehalt als Wahrheit anzuerkennen und alle theistischen und pluralistischen Religionsideen als psychologisch motivierte Illusionen zu erklären. Allein die Absurditäten, in welche beide Theorien die Kulturwissenschaften verwickeln, und die in solchen Konflikten genährte Abneigung gegen alle Metaphysik haben gerade für die Religionswissenschaften die Macht solcher Voraussetzungen heute gebrochen. Der Materialismus ist in ihr ganz erledigt, der Pantheismus der gleichen Phantastik verdächtig wie jede andere Religionsidee auch, also jedenfalls keine selbstverständliche wissenschaftliche Voraussetzung mehr. Heute dominiert der Einfluß des Positivismus, der auf jede metaphysische Kausalitätstheorie überhaupt und auf jede Metaphysik der Beziehungen von Geist und Materie insbesondere verzichtet, dem naturwissenschaftlichen Interesse der Gegenwart durch Einschränkung aller Erkenntnis auf geordnete Tatsachenverknüpfung und Ausschluß aller romantisch-nativistischen Erkenntnisquellen gerecht wird und andererseits den Kulturwissenschaften in der Fähigkeit des Geistes, diese Erkenntnisse für die Zwecke des Einzel- und Gesamtwohls zu verarbeiten, eine selbständige Grundlage läßt. Dem steht als klarer Gegensatz nur ein Idealismus gegenüber, der seinen Schwerpunkt nicht in der abstrakten metaphysischen Lehre von der Phänomenalität der Körperwelt, sondern in der konkreten Auffassung des geistigen Lebens als einer jeweils Neues und völlig Eigentümliches hervorbringenden Kraft hat; die Kontinuität zwischen diesen Manifestationen des Geistes und deren Zusammenhang mit der Basis der materiellen Natur sind dabei Fragen zweiten Grades. Zwischen beiden Positionen ist bei der heutigen Lage der Problemstellung von Anfang an die Entscheidung zu treffen. Die Entscheidung wird im wesentlichen entweder eine Sache persönlicher Überzeugung, des sachlichen Eindrucks jener Lebensinhalte und ihrer eigenen Aussagen über sich selbst sein, oder sie wird von dem Grunddogma ausgehen, daß wirkliche Wissenschaft nur die gesetzliche Verknüpfung der positiven Tatsachen sei und daß der Autonomie und Spontaneität des Geistes nur so viel übrig gelassen werden dürfe, als mit dieser Grundvoraussetzung verträglich sei, während alles darüber Hinausgehende auf das große Totenfeld menschlicher Illusionen zu werfen sei.

Die hier zu gebende Skizze der Religionswissenschaft steht mit aller Entschiedenheit auf dem ersten Standpunkt und verwirft den zweiten,

weil der sachliche Eindruck der idealen Kulturinhalte ihm widerspricht, weil das Grunddogma eine naturalistische Voraussetzung ohne jede zwingende Begründung ist und schon für die Körperwelt nicht ausschließlich gelten kann, schließlich weil der vom Positivismus beibehaltene Rest geistiger Autonomie und Spontaneität eine Inkonsequenz gegen seine eigene Voraussetzung, unverkennbar der nicht völlig totzuschlagende und nur möglichst ausgehungerte Rest einer viel reicheren geistigen Wirklichkeit ist.

Steht die Sache aber so, dann ist von Hause aus die positivistische Religionstheorie abzulehnen, welche in der Religion prinzipiell nichts anderes sieht als eine Betätigung menschlichen Denkens in der Verknüpfung der Erscheinungen und des menschlichen Willens in der Dienstbarmachung dieser Erkenntnis für menschliche Individual- und Gattungszwecke. Darnach wäre die Religion nichts als eine aus der Abwesenheit wissenschaftlich-objektiver Methode erwachsende Verknüpfung und Deutung der Wirklichkeit und die Verbindung der menschlichen Gattungszwecke mit den Vorstellungen von den so gefundenen Mächten und Kräften der Wirklichkeit. Sie wäre primitive Wissenschaft und daran angelehnte Ethik und Soziallehre der menschlichen Urpsyche, deren alles personifizierendes Denken die Gottesidee hervorbringt und deren naive Verlegung menschlich-persönlicher Zwecke in die außermenschliche Wirklichkeit diese Götter zu Förderern und Garanten der menschlichen Zwecke macht. Unentbehrlich und segensreich, unvermeidlich und natürlich für diese Periode des Denkens, verschwindet sie daher notwendig mit der Wandlung des menschlichen Denkens von der personifizierenden Phantasie zur depersonifizierenden Wissenschaft, von der kosmischen, anthropomorphen Verallgemeinerung der menschlichen Lebenswerte zur Einsicht in die Beschränkung der menschlichen Zwecke auf den Menschen selbst und auf seine durch wissenschaftliche Erkenntnis zu begründende Förderung des Gattungswohles. Die ganze Religionswissenschaft wird unter diesen Umständen zur entwicklungsgeschichtlichen Untersuchung über die Denkformen der Urpsyche in ihrem allmählichen Übergang zur positiven Wissenschaft und darauf begründeten wissenschaftlichen Ethik. Entstehung und Auflösung wird ihr einziges Thema; ihre Aufgabe ist rein historisch und psychologisch, völkerpsychologisch; das sachlich-systematische Interesse kann nur darauf gerichtet sein, daß die wichtigen sozialen Funktionen, die diese Schöpfung ausgeübt hat und ohne die sie nicht zu ihrer großen Bedeutung gekommen wäre, mit ihrer Auflösung nicht vernachlässigt, sondern auf die moderne positive Wissenschaft nachdrücklich übernommen werden.

Idealistische Voraussetzung als Offenlassung einer Möglichkeit des Wahrheitsgehaltes der Religion.

Nicht auf eine Widerlegung dieser Theorie kommt es als Ausgangspunkt an, sondern auf die Leugnung der Voraussetzungen, aus denen sie als einzig mögliche hervorzugehen beansprucht. Der Auffassung der Religion muß freier Spielraum bleiben. Sie muß aus sich selbst heraus ana-

lysiert werden können, mindestens zunächst als ein völlig selbständiges Phänomen untersucht werden, als das sie sich ja auch gibt. Sie darf nicht von vornherein allgemeinen Theorien unterstellt werden, die es von Haus aus vorschreiben, was bei ihr berechtigt sein kann und was nicht. Das ist eine Vergewaltigung der Analyse gleich am Anfang, und eine solche Vergewaltigung ist die positivistische Theorie. Bei ihr weiß man von vornherein, was Religion ist und was sie allein sein kann: ein Denkfehler der Urpsyche, der durch seine große zusammenhaltende soziale Bedeutung und durch seinen engen Zusammenhang mit dem Glücksbedürfnis des Menschen sich so lange am Leben erhält. Es gibt für sie überhaupt keine andere geistige Tätigkeit als verknüpfendes Denken und Benützung dieses Denkens durch den Selbstbehauptungswillen der Gattung. Das muß daher auch die Religion sein, nur daß sie aus den besonderen Bedingungen des urmenschlichen Denkens stammt, das die Stufe der Personifikation noch nicht überwunden und die menschlichen Zwecke von dem gegen sie gleichgültigen Universum noch nicht hat unterscheiden lernen. Wird diese Auffassung abgelehnt und die Möglichkeit qualitativ eigentümlicher geistiger Anlagen und Lebensinhalte anerkannt, dann braucht die Religion nicht von vornherein in ihrer Entstehung, Entwicklung und Auflösung ein lediglich historisches, vorübergehendes Problem zu sein, sondern kann in ihrem inneren Wesen und in ihrer Bedeutung für die Kultur ein sachliches und dauerndes bilden. Dann weiß man nicht ohne weiteres, was sie ist, und es muß erst aus ihrer Analyse eine Erkenntnis von dem gewonnen werden, was sie wirklich ist. Und was sie ist, läßt sich dann in erster Linie nur aus ihr selbst erkennen, aus der Erforschung und Vergleichung ihrer eigenen Aussagen über sich selbst, aus dem Verhältnis, das sie sich zu den anderen Kulturinhalten gibt und das ihr von diesen ihrerseits gegeben wird. Man ist dann nicht von vornherein daran gebunden, zu wissen, was sie alles nicht sein kann, daß sie insbesondere unmöglich sein kann, was sie sein will. Die Analyse ist nicht auf eine fertige Grundanschauung von den Dingen verpflichtet, die die ganze Auffassung bereits von festen Grundanschauungen aus normiert, sondern sie kann dem Gegenstand selbst sein eigenes inneres Wesen entnehmen, wie er jedenfalls zunächst sich selbst empfindet; und es ist erst die zweite Frage, wie dieses eigene Wesen des Gegenstandes sich in die übrige Wirklichkeit einreiht, ob es sich dabei überhaupt zu behaupten vermag, welche Modifikationen es hierbei erleidet oder erleiden muß. Das ungeheure Tatsachenmaterial, das insbesondere der Positivismus zusammengetragen und, soweit es mit den eigentümlichen Formen primitiven Denkens zusammenhängt, in der Tat oft überaus sinnreich gedeutet hat, ist dann nur erst Material für die wirkliche Untersuchung. Es handelt sich darum: was ist das Religiöse in diesen im allgemeinen als Religion bezeichneten, sehr bunten und mannigfaltigen Erscheinungen? wie kann man des Religiösen in ihnen habhaft werden, und welche Bedeutung, Entwicklungstiefe,

Konsequenz hat dieses Religiöse in seiner geschichtlichen Entfaltung? Erst daran können sich dann die weiteren Fragen nach dem Wahrheitsgehalt, nach den Entwicklungsgesetzen und -zielen, nach dem Verhältnis dieses Kulturinhaltes zu den anderen Kulturinhalten schließen.

Andrerseits aber besagt doch auch die hier gemachte allgemeine Voraussetzung des Idealismus nicht mehr als die Möglichkeit, in der Religion eine qualitativ eigentümliche und schöpferische Kraft des seelischen Lebens zu sehen. Sie bedeutet in keiner Weise eine von vornherein festgelegte Deutung der Religion und die Unterschiebung metaphysischer Philosopheme unter die religiösen Ideen. Es hat dem Rationalismus aller Zeiten nahe gelegen, die von ihm als vernunftnotwendig begründeten Begriffe vom Weltgrund in die religiösen Ideen als ihr Wahrheitsmoment hineinzudeuten, weil der Religion ja bei diesen Voraussetzungen kein anderer Wahrheitsgehalt übrig bleiben konnte, wenn sie überhaupt einen haben sollte. Aber diese Behandlung scheitert teils an der Skepsis, der gerade solche Metaphysik heute begegnet, teils und noch mehr an der Befangenheit und Vergewaltigung, die sich für die Auffassung der Religion hieraus überall ergibt. Der auf das Tatsächliche, Konkrete und Erfahrungsmäßige gerichtete Sinn des neueren Denkens hat die Forschung daher wesentlich auf die Untersuchung der in der historisch-psychologischen Wirklichkeit vorliegenden religiösen Phänomene gelenkt. Die Religionsphilosophie ist zur Religionswissenschaft geworden, aus einem Zweige der Metaphysik zu einer selbständigen Untersuchung der Tatsachenwelt des religiösen Bewußtseins, aus der höchsten Generalwissenschaft zu einer neuen Einzelwissenschaft. Sofern der Positivismus auch seinerseits dies gewollt hat, soweit er die metaphysische Religionsphilosophie als wissenschaftliche Verblassung der eigentlich triebkräftigen religiösen Ideen bezeichnet hat, ist seine Einwirkung nur eine förderliche gewesen. Es ist nur die aus seiner Voraussetzung erwachsende und alle Auffassung von Grund aus bedingende Deutung abzulehnen. Weder die halbmaterialistische Metaphysik des Positivismus noch eine irgendwie gestaltete Metaphysik des Idealismus darf die Deutung und Kritik der religiösen Objekte von vornherein unternehmen und damit die Aufgabe der Religionswissenschaft von einer solchen primären Bearbeitung der religiösen Objekte aus festlegen. Nach beiden Seiten hin handelt es sich daher um eine Verselbständigung der religionswissenschaftlichen Forschung, die den religiösen Phänomenen weder eine Deutung als Wahrheit noch eine solche als Unwahrheit von Hause aus aufdrängt, sondern nur um die von Hause aus festzuhaltende Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit, daß die Religion eine eigentümliche qualitative Anlage des menschlichen Geisteslebens sei. Ohne Voraussetzung einer solchen Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit wird allerdings die ganze Untersuchung müßig. Und darin, daß die vom religiösen Bewußtsein selbst ausgesagte Selbständigkeit von einer idealistischen Theorie der geschilderten Art aus möglich ist, liegt die Bedeu-

tung der idealistischen Voraussetzung. Ohne sie legt man sich von vornherein auf der Unmöglichkeit eines Wahrheits- und Erkenntniswertes der Religion fest, mit ihr läßt man sich die Möglichkeit offen, einen solchen Wert feststellen zu können, ohne doch dem Sinne, in dem das geschehen kann, noch irgendwie zu präjudizieren.

Kritischer Idealismus, Religionswissenschaft als konkrete Einzelwissenschaft und Religionsphilosophie im engeren Sinne.

So hat sich in der modernen Wissenschaft allmählich eine Religionswissenschaft als selbständige Einzelwissenschaft herausgebildet ähnlich der Logik, Ethik und Ästhetik. Sie ist etwas anderes als die Religionsphilosophie im älteren Sinne, die stets eine philosophische Bearbeitung, Kritik, Deutung oder auch Zerstörung des religiösen Objektes war, von wo aus dann die konkrete, wirkliche Religion erst als Annex, als mehr oder minder zutreffende Realisierung des philosophischen Gehaltes oder als so oder so zu erklärende Illusion, in Betracht kam. Es handelt sich um Analyse des religiösen Bewußtseins als einer selbständigen und eigentümlichen Form und Richtung der menschlichen Bewußtseinsschöpfungen und um die Herausarbeitung derjenigen Hinweise auf Wahrheits- und Erkenntnisgehalt, die dem Phänomen selbst in erster Linie zu entnehmen sind.

Der kritische Idealismus als Lehre von der Hervorbringung aller Lebensinhalte durch das Bewußtsein und als kritische Abgrenzung qualitativ verschiedener Bewußtseinsschöpfungen nebeneinander ist hierfür die allgemeine Voraussetzung wie für alle Wissenschaft und kann innerhalb der Religionswissenschaft so wenig erst entwickelt werden als innerhalb irgendeiner anderen Einzelwissenschaft. Es genügt, daß der von den allgemeinsten und abstraktesten Erwägungen her entstehende Idealismus mit seiner Freilassung der Geltungsmöglichkeit der religiösen Ideen und das innere Selbstgefühl der Religion um einen ihr innewohnenden Wahrheitsgehalt in der Ermöglichung eines solchen Wahrheitsgehaltes zusammentreffen und sich insofern gegenseitig bestätigen. Alles Übrige muß offen bleiben.

Setzt so nach der einen Seite die Religionswissenschaft die Philosophie voraus, so mündet sie auf der anderen Seite auch wieder in sie ein, genau wie alle anderen Einzelwissenschaften auch. Wie die Naturwissenschaft letztlich in Naturphilosophie, die Geschichtswissenschaft in Geschichtsphilosophie, die Ethik, Logik und Ästhetik in die allgemeine philosophische Betrachtung einmünden, so auch die Religionswissenschaft. Die von ihr als Wahrheitsgehalt der Religion erwiesene Erkenntnis, wie immer sie beschaffen sein mag, tritt in Zusammenhang mit allen übrigen Erkenntnissen, erleidet von ihnen Bestimmtheiten, die erst bei solcher Zusammenfassung sich ergeben, und wirkt auf sie mit einem besonderen Zusammenfassungsmotiv zurück, das erst von ihm auf das Ganze der Erkenntnis ausgeht; ihr Wahrheitsgehalt behauptet und gestaltet sich in seinem allgemeinsten Sinne erst bei einer solchen letzten abschließenden Zusammenarbeitung. Hier wird dann die Religionswissenschaft zur Religionsphilosophie.

Zwischen beiden Polen aber liegt ein selbständiges Arbeitsgebiet, eben die Religionswissenschaft in ihrer konkreten Eigentümlichkeit. Ihre

große Frage ist die nach dem Wesen der religiösen Phänomene, nach dem Wahrheits- und Erkenntnisgehalt dieser Phänomene, nach dem Wert und der Bedeutung der großen historischen Religionsbildungen. Wenn sie dabei in ihrem Resultate glaubt, über alle diese geschichtlichen Bildungen hinausschreiten zu müssen, so ist ihr praktisches Ergebnis ein Beitrag zur Entwurzelung der herrschenden Religionen und zur Erzeugung der religiösen Unruhe, in welcher neue religiöse Bildungen entstehen, allenfalls die Erzeugung eines Surrogates für wirkliche Religion. Glaubt sie dagegen bei einer der großen historischen Bildungen als einem geltenden Höhepunkt stehen bleiben zu müssen, dann ist sie die wissenschaftliche Unterlage für die Theologie dieser Religion, die dann ihre eigene Geschichte als Offenbarung der höchsten religiösen Werte zu betrachten und ihre religiöse Gedankenwelt für die praktische Verkündigung durchzuarbeiten als ihre freie und lebendige Aufgabe ansehen muß. Soweit solche Theologie Wissenschaft ist, hat sie dann ihre Unterlage an einer solchen Religionswissenschaft und Religionsphilosophie.

Fixierung des Gegenstandes durch Unterscheidung der naiven und wissenschaftlich reflektierten Religion.

I. Naive und wissenschaftlich bearbeitete Religion. Die Religionswissenschaft bringt also nicht Religion hervor und erzeugt nicht die wahre Religion, sondern analysiert und wertet die gegebene Religiosität. Um in diesem Sinne die Religion wissenschaftlich bearbeiten zu können, ist es vor allem nötig, eine von jeder wissenschaftlichen Deutung und Bearbeitung noch unabhängige Anschauung von der Religion zu gewinnen, wo möglichst ohne jede Einwirkung unserer wissenschaftlichen Einreihungen, Vergleichungen, Erklärungen und Zurückführungen der Gegenstand selbst zur Sprache kommt. Aber nun steht dem freilich die Schwierigkeit entgegen, daß die Religion in ihrem wirklichen Leben mit wissenschaftlichen Vorstellungen, Interessen und Beziehungen reichlich durchwachsen ist und daher gar nicht so ohne weiteres, auch beim besten Willen eigene Deutungen und wissenschaftliche Theorieen zurückzuhalten, in ihrem von wissenschaftlichen Beimischungen irgendwelcher Art freien Wesen zu erfassen ist. Die primitive Religion ist vom primitiven wissenschaftlichen Denken großenteils genau so durchwachsen wie jede Kulturreligion von dem Denken höherer Kulturstufen, von Philosophie und populärer Welterklärung. Zwar ist die Religion auch noch mit einer Fülle andersartiger Interessen, mit ethischen, künstlerischen, rechtlichen, politischen und sozialen, durchzogen, aber hier ist überall die Scheidung leichter oder jedenfalls uns geläufiger als bei der Verschmelzung der religiösen Funktionen der Gottesidee mit ihren rationalen der Welterklärung und mit ihren ästhetischen der gegenständlichen Ausmalung der Gottesidee. Ist es das Wesen der Wissenschaft, in irgendwelchen Formen zu vergleichen, zu beziehen und zu verknüpfen und dadurch auf allgemeine, das Einzelne beherrschende und beleuchtende Begriffe zu kommen, so muß es das Wesen der von wissenschaftlicher Einwirkung freien Religion sein, daß sie naiv ohne Vergleiche

und Beziehungen, ohne künstlich gesuchte Zusammenhänge und allgemeine Vorstellungen dem unmittelbaren Drang der religiösen Idee folgt. Wir haben die Religion in ihren naiven unmittelbaren Äußerungen zu suchen, wo sie in Verbindungen mit dem übrigen Leben und Denken nicht weiter eingeht, als zur Beherrschung und Beeinflussung des Lebens notwendig ist, wo ihr aber Einheit und Zusammenhang der Wirklichkeit, Selbstbehauptung durch Vergleich und Apologetik gegenüber andern religiösen Ideen, Befestigung durch Anschluß an allgemeine, objektive Weltbetrachtungen völlig ferne liegt oder doch ohne wesentliches Interesse ist. Naive Religion wird man überall treffen, wo der Sinn für Wissenschaft und allgemeine Zusammenhänge wenig entwickelt ist, wo die alles ausdeutende Phantasie des Mythos sie nicht überflutet hat und wo andererseits doch ein starkes religiöses Empfinden vorhanden ist. Die gewaltige Schöpfung der überall in gewissen Grundzügen analogen religiösen Ideenwelt durch die uns unbekannte Urmenschheit muß aus einem naiven starken Drang hervorgegangen sein, und so wird man vielfach, wo man diese Schöpfung etwa in ihren Ausklängen noch beobachten kann, naive Religion vermuten dürfen. Wirklich primitive Völker und die von Philologen und Archäologen aufgedeckten ältesten erreichbaren Perioden werden daher Zeugnis ablegen von naiver Religion, wobei man nur sich hüten muß, das personifizierende Denken und den Mythos selbst schon überall für Religion zu nehmen und jedes Vorkommen religiöser Gebräuche als wirkliche Religion zu interpretieren. Natürlich sind hier überall die göttlichen oder dämonischen Mächte in der Weise der allgemeinen Weltanschauung gedacht, aber darum sind nicht umgekehrt alle Vorstellungen unsichtbarer und das Geschehen bestimmender Mächte religiös. Religiöse Bedeutung haben sie nur in dem Kult und durch den Kult, und ein Kult findet nur da statt, wo diese Mächte von sich aus eine Offenbarung und Kundgebung von sich gegeben haben, die die Verbindung mit ihnen im Kult eröffnet. An bestimmten Ereignissen und Eindrücken entsteht erst der religiöse Gedanke, daß die in ihnen kundgegebene Macht religiöse Bedeutung hat und religiösen Verkehr, sei es vorübergehend, sei es dauernd, will. Nur soweit dieser Offenbarungsglaube und diese kultische Beziehung starke, einfache und unmittelbare Geltung hat, kann von naiver Religion die Rede sein, und wir nähern uns ihr in dem Maße, als wir den Kult und die ihm vorangehenden und ihn begleitenden Gefühle erraten zu können hoffen dürfen. In Kulten, Gebeten und Liturgieen, sofern sie nicht auch hier zur bloßen Konvention geworden sind und als Konvention betrieben werden, steckt der Sinn der primitiven Religionen, der all die großen Kultstätten und Götterideen neben den zahllosen kleineren und wechselnden geschaffen hat. So ist die bloß ethnographische und anthropologische Religionsforschung zwar nur mit Vorsicht als Zeugnis für naive Religion zu verwenden, kann aber allerdings den Blick für sie in unvergleichlicher Weise schärfen, weil hier das wissenschaftliche Interesse und die wissenschaftliche Kunst noch

zu wenig ausgebildet ist, um die natürliche Selbstgewißheit und den natürlichen Instinkt der Religion zu beirren. Wohl ist auch das mythische Denken eine Art Wissenschaft und überdies geneigt zum Übergang in künstlerische Phantasie, und es hat in beiden Richtungen die Religion oft genug überwuchert. Aber sein Zusammenhang ist zu wenig geschlossen, und so ist hier die Durchbrechung durch völlig naive Glaubensbildung leichter. Des weitern ist die naive Religion in all den großen, spezifisch religiösen Persönlichkeiten zu finden, die meistens den wissenschaftlich nicht belasteten Volksschichten entstammen und deren ganzes Leben und Wirken nichts als die völlige Hingabe an die sie durchaus beherrschende, zweifellose und beweislose religiöse Idee ist. Hier kommen die Stifter und Reformatoren, die Propheten und Seher, die Prediger und Missionare in Betracht, die wohl in ihrer religiösen Selbstvertiefung und in der Dialektik der religiösen Idee mehr oder minder reflektiert sein mögen, die aber in der Religion selbst nur auf den religiösen Gedanken sehen und in ihrer Selbstgewißheit keinerlei oder nur wenig Rückgang auf allgemeine Wahrheiten und Erkenntnisse bedürfen. Auch hier ist der Gottesgedanke selbst natürlich mannigfach verwandt oder identisch mit überkommenen Vorstellungen und steht im allgemeinen Rahmen der jeweiligen Weltanschauung, aber das Wesentliche ist doch auch hier jedesmal die Eröffnung des Verkehrs von seiten der Gottheit, Erleuchtung, Offenbarung, Erfaßtwerden durch ein reales göttliches Sein und infolge davon Kultus, Gebet, Verkehr, Einheit mit dem göttlichen Wesen, Vorgänge, die von eigentümlichen, spezifisch religiösen Gefühlen und Stimmungen begleitet sind. Des weiteren liegt das Studienmaterial in allen einseitig oder ausschließlich religiösen Persönlichkeiten, Sekten und Gruppen, in denen wissenschaftliche Einwirkungen nur lose aufliegen oder völlig abwesend sind, die aber auch nicht etwa durch den Kampf gegen die Wissenschaft ihre religiöse Unschuld verloren haben. Aber auch bei den reflektiertesten Denkern strömen die Quellen religiöser Empfindung, und, wenn man nur erst einmal bei ihnen zwischen den religiösen Motiven ihres Denkens und den übrigen unterscheiden gelernt hat, dann ist gerade bei ihnen über die Eigentümlichkeit des religiösen Vorganges viel zu lernen. Man kann dann die ganze Geschichte der Philosophie unter dem Gesichtspunkt sehen, wie in ihr Einwirkungen der großen historischen Religionen oder persönliche religiöse Intuitionen mitspielen, und kann von hier aus gerade den Unterschied des Religiösen vom rein Intellektuellen feststellen. Schließlich kommen aus der inneren Erfahrung und Selbstbeobachtung des Darstellers alle die Momente in Betracht, wo er sich bewußt ist, ohne Seitenblicke und Nebeninteressen, vor allem ohne philosophische Spekulation, rein den religiösen Impuls zu empfinden und sich in ihn zu vertiefen. Es gilt etwa, wie in Forschungen über die Kunst, das Phänomen möglich in seiner instinktsichersten Offenbarung zu fassen, eine „reine Erfahrung“ von ihm zu gewinnen, wie die reine Erfahrung im Unterschied von

der schon wissenschaftlich gedeuteten überall als Ausgangspunkt für jede neue Orientierung und Gewinnung wissenschaftlicher Deutung gesucht werden muß.

Diese Unterscheidung nur Ausgangspunkt, kein Werturteil.

In all diesen Erscheinungen liegt das nächste und eigentlichste Forschungsmaterial. Hält man sich an sie, so hat man Aussicht, das Charakteristische und Wesentliche dieses Kulturgebietes zu erfassen. Freilich kann hierbei fast nie von völlig reiner Naivität die Rede sein, aber doch von so überwiegender, daß die Untersuchung wenigstens auf die wesentlichen Haupterscheinungen gelenkt wird. Nur darf dabei diese Unterscheidung der naiven und der wissenschaftlich reflektierten Religion nicht als ein Werturteil genommen werden. Die naive Religion, soweit man ihrer habhaft werden kann, führt auf die wesentlichen Grundzüge des Phänomens, aber sie ist darum nicht etwa die echtere, reinere, wahrere Religion, der gegenüber die wissenschaftlich reflektierte die unechtere, gefälschte, mit fremdem Beisatz vermengte wäre. Im Gegenteil, die naive Religion ist bei ihrer meist obwaltenden Fremdheit gegen allen Erwerb der Wissenschaft an Klarheit und Harmonie meistens einseitig, kulturlos, exaltiert oder geisteseng, unharmonisch und verworren. Nur die wenigen ganz Großen, in denen naive Religiosität mit einer ebenso naiven großen, reinen und klaren Seelenanlage ohne alle Selbstsucht und Rechthaberei verbunden ist, machen davon eine Ausnahme. Ihnen ist die Wissenschaft und ihr Erwerb fremd, und rein wissenschaftliches Denken kann auch ihnen sich nicht schlechthin anschließen, aber sie haben das Siegel des Genius, von dem Schiller spricht: dich kann die Wissenschaft nichts lehren, sie lerne von dir. Ihnen ähnlich sind manche der kleineren Seelen, die rein und unreflektiert dem religiösen Zuge sich hingeben, aber gerade durch diese Hingabe das übrige Leben, das sie nicht verstehen, sich selbst überlassen und in die Hand ihres Gottes stellen. Im großen und allgemeinen aber ist das mit der naiven Religion nicht der Fall. Sie fordert überall das Korrektiv wissenschaftlicher Bildung und Zucht, Ruhe und Harmonie, sachlicher Weltkenntnis und gerecht abwägender Toleranz, überall die Ausweitung des Blickes auf die übrige Welt und die Harmonisierung mit ihren Inhalten. Ja, das letztere ist die Forderung, die auch von den reinsten und größten religiösen Offenbarungen aus entsteht, wenn sie nicht schließlich doch bei den von ihnen erregten Massen in Unkultur und enges Sektenwesen ausmünden sollen. Das Christentum ist das, was es geworden ist, nur im Bunde mit der Antike geworden, während es bei Kopten und Äthiopen zur reinen Fratze wurde. Der Islam hat seine Ausbildung unter dem Einfluß persischer und griechischer Bildung gewonnen und ist unter dem Einfluß der Türken zur zerstörenden Unkultur geworden. Die Unterscheidung der naiven und wissenschaftlich reflektierten Religion hat daher nur ihre Bedeutung für die Grundlegung einer wissenschaftlichen Untersuchung selbst, die das Wesentliche und Eigentümliche des religiösen Lebens sich klar machen möchte, um nicht

oberflächlich verwischend oder verständnislos zerstörend auf die Religion zu wirken.

Der praktische Zweck einer wissenschaftlichen Arbeit an der naiven Religion.

Die Religionswissenschaft hat daher wie alle Wissenschaft ihren praktischen Zweck, den Zweck der Ordnung und Klärung des naiv und wild Gewachsenen, der Harmonisierung und Ausgleichung der einseitigen Lebenstendenzen mit dem übrigen Inhalt des Lebens. Sie steigt daher an Bedeutung mit dem Reichtum und der Verwickeltheit des allgemeinen Lebens. Sie macht und erfindet dann nicht die wahre Religion, aber sie bildet die gegebene fort, sofern sie überhaupt bildungsfähig ist. Der Zweck wissenschaftlicher Arbeit an der Religion daher ist durchaus und notwendig der, auf die Religion selbst zu wirken, die, wie jedes andere Kulturgebiet, der Harmonisierung und Ausgleichung mit dem übrigen Leben bedarf, nur so Kern und Schale unterscheiden lernen und ihren Kern in fruchtbare Verbindung mit den übrigen Kräften des Lebens bringen kann. Die Wissenschaft ist die spätgeborene unter den Kräften der menschlichen Kultur, ihr gehen alle großen Bildungen als Schöpfungen naiver, starker Kräfte voraus. Aber die Wissenschaft erwächst, weil sie notwendig ist, weil die naive Isolierung nirgends zu behaupten ist und in der Verbindung und Ausgleichung der menschlichen Kulturinhalte die Aufgabe einer bewußt arbeitenden geistigen Kultur besteht. Aus den naiven Kräften und ihren Schöpfungen stammt die Frische und Energie aller Lebensinhalte, und nur in der Berührung mit ihnen oder der Erneuerung der naiven Kräfte wird die lebendige Fortdauer dieser Kräfte gewonnen; aber aus der Wissenschaft stammt Ordnung, Klarheit, Ruhe, Zusammenhang und gegenseitige Befruchtung. Die wissenschaftliche Regulierung der Kräfte in ihrem Verhältnis zueinander ist so wichtig wie die naive Hervorbringung dieser Kräfte selbst. Daher muß die Wissenschaft zunächst lernen, sich selbst von den naiven Kräften und ihren Hervorbringungen zu unterscheiden, muß aber dann mit voller Energie und Klarheit auf die vorhandenen Gebilde wirken. Daß diese Einwirkung sie nicht unverändert läßt, ist selbstverständlich. Die Wissenschaft ist auch in der Religion nicht die Kunst, den Pelz zu waschen, ohne ihn naß zu machen. Die durch die Einwirkung der Wissenschaft hindurchgegangene Religion wird eine andere werden und muß eine andere werden. Darin sind auch all die schweren unausbleiblichen Kämpfe zwischen Religion und Wissenschaft begründet, der Unterschied der naiven Religion und der Bildungsreligion und eines Mitteldinges zwischen beiden. Es kommt nur darauf an, diese Kämpfe so zu schlichten, daß weder das Eigentümliche und die natürliche Kraft der Religion gebrochen, noch der Segen wissenschaftlicher Ausgleichung, Harmonie, Toleranz und Verständigung verscherzt werde.

II. Die verschiedenen Versuche zu wissenschaftlicher Bearbeitung der Religion.

In diesem Sachverhalt hat es seinen Grund,

daß die Versuche zu wissenschaftlicher Bearbeitung und Beeinflussung der Religion so alt sind wie die Kulturwelt überhaupt. Dabei handelt es sich nicht um die naturwüchsige und unbewußte Verschmelzung der religiösen Ideen mit den allgemeinen Bildern von den Dingen, wobei bald religiöse Ideen das Denken, bald die Weltanschauung die religiösen Ideen unentwirrbar durchdringen. Das ist selbstverständlich, sobald der Versuch gemacht wird, die religiöse, den Kult stiftende Ordnung auszudeuten und auszusprechen. Es handelt sich vielmehr um die bewußte Arbeit an der Unifizierung der verschiedenen einander stoßenden Kulte und Göttervorstellungen und um die bewußte Ausgleichung und Verbindung der religiösen Idee mit dem sonstigen Weltwissen.

1. Monotheistische Priesterspekulation.

Hier stehen für unsere heutige Geschichtskenntnis an erster Stelle die großen Hervorbringungen priesterlicher Spekulation in Indien, Babylonien und Ägypten. Die verschiedenen nebeneinander stehenden oder auch durch politische Eroberung vereinigten Götterbilder und Kulte werden vereinigt und auf eine Wurzel zurückgeführt. Es wird ein Pantheon geschaffen, in welchem die einzelnen Gottheiten durch Abstammung und Verwandtschaft miteinander verbunden und auf eine oberste Urgottheit zurückgeführt werden. Die Lehre von einer Theogonie, von ursprünglicher Teilung und Spaltung oder von familienhafter Abstammung, schafft Einheit und Zusammenhang, zugleich werden die Kultmythen systematisiert, ausgeglichen, umgedeutet und mit dem Mythos überhaupt zu einer Art Theologie redigiert, die freilich Weisheit der Priester und Kenner ist und den einzelnen Begehern des Kultus nicht zugemutet wird. Von hier aus schreitet die Spekulation aber noch weiter, sie wird zum spekulativen, den populären Mythos völlig umdeutenden Monotheismus. Die Einzelgötter werden depotenziert zur bloßen besonderen Manifestation des göttlichen Wesens überhaupt, zu verschiedenen Namen und Offenbarungsformen der einen Gottheit. Der populäre Polytheismus verschwindet nicht, aber über ihm schwebt die priesterliche Deutung, und gelegentlich wird etwa auch ein praktischer Reformversuch in dieser Richtung gemacht, ein monotheistischer Kult eingeführt, der den Urgrund und die Einheit aller Gottheiten unter einem bestimmten Symbol verehrt, eine einzelne oberste Gottheit alle übrigen Götter verschlingen läßt. Damit verbindet sich dann auch die Einreihung des Weltbildes in die religiöse Idee, teils um auch hier Einheit und Zusammenhang herzustellen und damit die Religion in geschlossenem Zusammenhang mit der Gesamtwirklichkeit dem Denken darzustellen, teils um Widersprüche und Einwürfe zu beseitigen, die von hier aus gegen die religiösen Ideen entstehen können. Von der Theogonie schreitet man fort zur Kosmogonie, zur Lehre von dem Hervorgang der Welt aus dem göttlichen Tun und zum Aufweis des göttlichen Waltens in allen Geschehnissen der Wirklichkeit. Es entsteht eine mythische Kosmologie, die Lehre von der oberen göttlichen und unteren menschlichen Welt, von der durchgängigen Entsprechung beider, von der Wieder-

holung aller Vorgänge der oberen Welt in der unteren, die Astrologie und systematisierte Mantik. Der ungeheure Einfluß, den namentlich die babylonische Wissenschaft in diesem Sinne über die alte Welt gewonnen hat, wird heute immer deutlicher; auch die ältesten Spekulationen der Griechen gehen diesen Weg, nur sind sie hier nicht in den Händen der Priester, sondern freier Denker und Schreibkundiger.

2. Synkretismus.

Eine andere Form wissenschaftlicher Ausgleichung verschiedener Religionen, die durch ihre Verschiedenheiten und Gegensätze zur Vereinheitlichung reizen und nur in solcher Zurückführung auf etwas Allgemeines sich behaupten können, ist der Synkretismus. Er tritt überall ein, wo die naive Voraussetzung der Autochthonie und völligen Trennung von allen Fremden und Barbaren gebrochen ist und eine Kultureinheit verschiedener Völker entsteht. In ihm werden die verschiedenen Götter verschiedener Völker nur als verschiedene Namen der an sich identischen Gottheiten angesehen. Eine ausführliche und mühselige Identifikation der verschiedenen Volksgötter mit den entsprechenden fremden, eine Ausgleichung und Vermischung der Mythen tritt ein, und es erscheint alles als dieselbe Religion, die nur immer mit verschiedenen Sprachen in verschiedenen Götternamen sich äußert. Der sogenannte Hellenismus und dann die Verschmelzung griechischer und römischer Gottheiten sind die großartigsten Beispiele hierfür. Vereinigt die priesterliche Spekulation Babyloniens und Ägyptens die Gottheiten ihres Herrschaftsbereiches, so vermengt die hellenistisch-römische Göttermischung die Gottheiten der verschiedenen Staats- und Kultursysteme. Ist aber einmal die Bahn der Reduktion in dieser Weise betreten, dann liegt auch der Gedanke der Reduktion dieser verschiedenen indentifizierten Gottheiten auf eine gemeinsame Grundlage und die Verbindung mit kosmologischen Spekulationen nahe. Das ist in der Zeit der großen Völker- und Kulturmischung im römischen Weltreiche im größten Stil geschehen. Nachdem die Stoa darin vorangegangen war, ist der Gnostizismus ein solcher Versuch, die verschiedenen Gottheiten und Kulte in der Erkenntnis einer grundlegenden Welteinheit und der aus ihr hervorgehenden theogonischen und kosmogonischen Emanationen zu vereinigen. Ohne jede historische Kritik die verschiedenen Mythen benutzend und glaubend und in phantastischer Spekulation stoische und platonische Philosophie verwendend, ist er ein Vorläufer jener Versuche, die in modernen Zeiten mit geklärterer historischer Auffassung und strengerem, metaphysischem Denken Hegel und Schelling unternommen haben.

3. Die spekulativ-intellektualistische Religionstheorie.

3. Für eine tiefer in das Wesen der Sache eindringende Betrachtung liegt es am nächsten, sich an den religiösen Mythos zu halten und ihn weiter auszubauen als Theorie der Erklärung der Welt und des Weltgeschehens, ihn anzupassen an die wissenschaftlichen Welterklärungen und aus ihnen kritisch zu reinigen und die so entstandene Spekulation für den Wahrheitsgehalt der gröberen populären Formen des Glaubens und

der Kulttheologie zu erklären. In diesem Sinne entspringt alle Philosophie und Spekulation aus dem Mythos und geht mit ihm so lange zusammen, als nicht die Philosophie eine ganz andere Wertung und Erklärung der Dinge unternimmt und als die Entstehung des religiösen Mythos selbst noch nicht zum Problem gemacht ist, sondern dieser selbstverständlich gilt als allgemeine Überzeugung und Offenbarung. So ist insbesondere die griechische Philosophie aus spekulativen Deutungen des Mythos hervorgewachsen; sie hat daher diesen immer weiter hinter sich gelassen, in allen Hauptformen jedoch immer einen Berührungspunkt mit ihm übrig behalten, abgesehen von den rein skeptischen und rein materialistischen Systemen. So entsteht eine philosophische Religion ohne Kultus, eine Religion rein des Gedankens. Wo sie den Kultus anerkennt, gibt sie ihm mystische und symbolische Deutungen, die den eigentlichen Kultcharakter aufheben. Der Volksreligion gegenüber nimmt sie entweder eine rein gegensätzliche Stellung ein wie die Eleaten, oder sie deutet die Volksreligion allegorisch wie die Stoa und verbindet damit unter Umständen einen Synkretismus, der die synkretistischen Identifikationen schließlich überdies auf metaphysische Begriffe als ihren eigentlichen Wahrheitskern zurückführt. Die Religionsphilosophie wird zur philosophischen und wissenschaftlich begründeten Religion; verkennt dabei, daß in dieser philosophischen Religion immer Einwirkungen der konkreten positiven Religion mit enthalten bleiben und nur durch eine Selbsttäuschung ihr als selbstverständliche wissenschaftliche Wahrheiten erscheinen, die in die übrigen wissenschaftlichen Wahrheiten verschmolzen oder aus ihnen angeblich gefolgert werden können. Unter diesem Gesichtspunkt stellt die Geschichte der Philosophie sich als eine Reihe von Umbildungen religiöser Motive dar, die in Wahrheit aus der positiven Religion stammen. Aber indem diese Motive in die Sphäre des Begrifflich-Allgemeingültigen und Rationalen erhoben werden, werden sie allerdings in ihrem Wesen verändert und von ihrer geschichtlichen und positiven Grundlage losgerissen, um am Wesen alles Vernünftigen, an der Autonomie und Allgemeingültigkeit der Erkenntnis, teilzunehmen.

4. Mystik. In allen diesen Fällen ist der Gegenstand der religionswissenschaftlichen Bemühungen das fertige Produkt des religiösen Lebens in Mythos und Kultus; es wird in allgemeine Systeme verbaut und wohl zum Zweck der Einpassung verändert, aber der lebendige innere religiöse Vorgang selbst wird nicht zum Gegenstand des Denkens gemacht. Dies geschieht in den ganz andersartigen Systemen, die von der Belauschung und Beschreibung, der Analyse und Technik der religiösen Stimmung und Stimmungserzeugung ausgehen. Hier steht in erster Linie die indische Mystik, die von gewissen Zweigen des Brahmanentums gepflegt und aus den heiligen Schriften der polytheistischen Volksreligion kunstvoll herausinterpretiert wird. Hier verschwindet schließlich alle Konkretheit des Mythos und des Kultus, und es wird nur der Vorgang der Entstehung und Wirkung der religiösen Stimmung mit ihrer Hingabe an das Göttliche heraus-

gehoben und in der ganzen Tiefe seines Gehaltes beschrieben. Es ist die erste psychologische Analyse der Religion, für die bei der Verflüchtigung aller konkreten Äußerlichkeiten die Religion selbstverständlich etwas zeitlos überall Gleiches wird und jede historische Beziehung auf äußere geschichtliche Veranlassung verschwindet. Aber solche Psychologie bedarf dann des festen Haltes in einem allgemeinen Weltbild, und so wird aus der mystischen Psychologie der Religion neben der Technik zur Hervorbringung dieser Zustände auch eine Metaphysik entwickelt, welche die bekannten Züge des schroffsten und verwegensten Pantheismus trägt. Das Göttliche ist das allein Wirkliche, und in der religiösen Hingabe wird der Schein der endlichen und einzelnen Sinnenwelt vernichtet. Eine ähnliche Entwicklung geht von der griechischen Mystik aus, wo dann die mystische Erhebung durch Platon mit der philosophischen Lehre von der Erhebung zu den Ideen als den wahren Grundlagen der Wirklichkeit und durch die Neuplatoniker mit der Metapsysik der verschiedenen Wirklichkeitsstufen und der Rückkehr des denkenden Geistes zum allein wahrhaft wirklichen Weltgrund in Verbindung gebracht wird. Durch die letzteren insbesondere ist die Lehre als psychologische Analyse, als praktische Technik der religiösen Stimulierung und als Zurückführung auf metaphysische, allgemeinste Weltgrundlagen zu einer viele Jahrhunderte hindurch wirkenden Macht gebracht worden, an welche auch die Christen und Mohammedaner sich mit ihrer Analyse und Technik der subjektiven Religiosität angelehnt haben.

5. Die ethische Religionstheorie des natürlichen Sittengesetzes.

Von den mit dem religiösen Bewußtsein verwobenen ethischen Elementen geht gleichfalls bereits im griechischen Denken eine einflußreiche Theorie aus, die stoische. Sie zeigt als Wesenskern der religiösen Ideen den Gedanken eines allgemeinen Gesetzes, dem jede Vernunft zu gehorchen habe, wenn sie in ihrer Würde gegenüber Zufall und Sinnlichkeit, Leid und Elend sich behaupten will, und die alle Vernunftwesen untereinander verbindet zu einer von allen Zufälligkeiten der Rasse und des Blutes unabhängigen Vernunftgemeinschaft. Diesem ethischen Gesetz wird dann durch Kontamination mit dem pantheistisch verstandenen allgemeinen Weltgesetz oder dem Gesetz der Natur überhaupt, das sich für den Menschen erst zum ethischen Gesetz spezifiziert, die metaphysische Unterlage gegeben. Die stoische Religionstheorie wird zur Theorie von dem sittlichen Naturgesetz, dem Sittengesetz als Ausfluß des göttlichen Weltgesetzes und der Allnatur, womit wieder in der römischen und späteren Stoa starke Rückwirkungen auf den Gottesbegriff in einem ethisch-theistischen Sinne verbunden sind. Die konkreten Religionen, Kulte und Gottheiten waren dann nur symbolische Bezeichnungen der Einzelmanifestationen des Weltgesetzes und konnten völlig synkretistisch als verschiedene Namengebungen für jene Manifestationen gedeutet werden. Unter Abstreifung der letzteren synkretistischen Wendung ist die Theorie von der christlichen Theologie angeeignet worden als wissenschaftliche Lehre über die von ihr voraus-

gesetzte „natürliche“ Religion und Ethik, somit als Fundament ihrer eigenen Religionstheorie. Damit hat diese Theorie einen außerordentlichen Einfluß erlangt und oft genug auch die theologische Religionstheorie wieder in sich zurückgeschlungen.

6. Illusionistische Ableitung der Religion.

Eine psychologische Analyse, die gleichfalls die seelischen Motive und Voraussetzungen der religiösen Ideenbildung aufsucht, aber von ganz anderen Voraussetzungen, von fertigen, die Religion als Wahrheit ausschließenden metaphysischen Voraussetzungen, ausgeht, ist die illusionistische Religionstheorie. Sie geht aus der reifen griechischen Kultur hervor und hat ihre Voraussetzung in einer rein mechanistischen Metaphysik, die für die Götter keinen Platz mehr hat, und einem rein immanenten Hedonismus, der für transzendente Werte keinen Sinn mehr hat. Hier kommen für die Analyse nicht sowohl die mystischen Zustände und Gefühle als die Götterideen, die religiöse Welterklärung, die kultische Praxis und die Motive von Furcht und Hoffnung in Betracht. Die Religion erscheint als Erzeugnis der unwissenschaftlichen Phantasie, als Produkt von Furcht und Hoffnung, als politisch zweckmäßige Institution und Gründung. Das praktische Ergebnis der Religionstheorieen soll die Befreiung des Affektlebens von Beunruhigungen durch das Übersinnliche und Inkommensurabilitäten sein. Aus der Schule Epikurs ging diese Lehre besonders eindrucksvoll hervor; ihre Mythenerklärung durch Euhemerus hat dem ganzen System den besonderen Namen des Euhemerismus gegeben. Die Lehre ist wiedererweckt worden in der Renaissance und hat in den Kreisen des modernen Materialismus und Positivismus aus ähnlichen Gründen eine überaus reiche Fortentwicklung gefunden.

7. Supranaturale Offenbarung.

Die letzte der großen Theorieen ist die des exklusiven Supranaturalismus oder der Offenbarungslehre. Sie ist grundlegend vom Judentum ausgebildet, vom Christentum und vom Islam fortentwickelt worden; wieweit Ähnliches bei Parsismus und Buddhismus der Fall war und ist, kann bei unserer heutigen Kenntnis dieser Religionsgebiete schwer gesagt werden. Jedenfalls hat sie von der jüdischen Wurzel aus eine durchaus eigentümliche Entwicklung erlebt. Die Religion Israels ist der einzige populäre, nicht aus Spekulation entsprungene Monotheismus. Er ist ethischer Monotheismus, der seinen letzten Grund in der Einheit und Selbständigkeit des ethischen göttlichen Willens hat, daher nicht eine spekulative Hülle über einem verbleibenden Polytheismus, sondern eine aggressive, radikal antipolytheistische religiöse Volksmacht. So eignet ihm die Allgemeingültigkeit und Einheitlichkeit seiner Wahrheit und der Gedanke einer Gottesoffenbarung, neben der alle andern angeblichen Gottesoffenbarungen zu Trug und Schein werden. Die heiligen Schriften, in denen dieser Wille niedergelegt ist, werden zur ausschließlich alleinwahren und -heiligen Erkenntnisquelle und die Geschichte des erwählten Volkes Israel zu einer völlig einzigartigen Offenbarungs- und Wundergeschichte, der gegenüber alle außerjüdischen Wunder Fabel oder dämonische Täuschung sind. Die mit dem jüdischen

Gottesbegriff eng zusammenhängende Vergöttlichung des Geschichtlichen gibt dem ja auch sonst nicht seltenen Gedanken heiliger inspirierter Schriften eine Folie und eine Sonderstellung, vermöge deren sie und die in ihnen bezeugte heilige Geschichte ein allumfassendes und alles beleuchtendes System der Offenbarung und Geschichtsphilosophie bilden: der Wille Gottes mit der Welt ist die Erfüllung seines heiligen Sittengebotes; der größte Teil der Menschheit ist abgefallen; nur dem Volke Israel ist die Erwählung zum Träger der Wahrheit und zum Führer der Umkehr und Rückkehr der Menschheit gegeben. Diese Theorie ist dann insbesondere von der werdenden wissenschaftlichen Theologie der Christen ausgebildet und mit dem Erbe der antiken Kosmologie und Religionsphilosophie verbunden worden. Die Offenbarung ist mehr als bloße Offenbarung, sie ist die seit Anbeginn der Welt wirkende Vorbereitung und die in Christus erfolgte Vollendung der Erlösung, und diese Erlösung besteht in der vollen Erkenntnis Gottes, vollen Einigung mit Gott und vollen Gewißheit ewiger Seligkeit verbunden mit Tilgung und Vergebung der Sünden. Dieser die jüdische Offenbarungsidee in sich aufnehmende Erlösungsprozeß wird eingesetzt in den allgemeinen Rahmen der spätantiken Metaphysik, in die Lehre von der Emanation und Remanation des Geistes aus der Gottheit zurück in die Gottheit. Im Ausgang aus der Gottheit ist der Geist in Sünde gefallen und dann seinen natürlichen Kräften und dem unverlierbaren Reste der Vernunft überlassen worden. Bei der Zurückführung zur Gottheit ist die leitende Kraft die zuerst in den engeren Kreisen der Patriarchen und dann Israels erfolgende Offenbarung und vorbereitende Erlösung durch unmittelbare wunderbare Eingriffe und Mitteilungen der göttlichen Vernunft, bis diese schließlich in ihrem vollen Wesen durch die Menschwerdung Christi sich vermenschlicht und durch die Stiftung der Kirche und ihrer Sakramente den Anteil an dieser erlösenden Menschwerdung der Vernunft eröffnet und zur Gottwerdung des Menschen wird. Die allgemein idealistische Metaphysik der Emanation und Remanation, die geschichtsphilosophische Lehre von der Spaltung der Menschheit in eine erbsündige und eine erlöste Hälfte, die Anerkennung der profanen Offenbarung in der heidnischen Wissenschaft, die Fixierung der heiligen Volloffenbarung im Gottmenschen, die Konstruktion der Kirche als Organ der Vernunftvollendung und Erlösung: das sind die Grundbegriffe dieser Theorie, die zu einer ungeheuren welthistorischen Rolle bestimmt war und in ihrer weiteren Entwicklung den zugrunde gelegten Begriff der göttlichen Vernunft mit immer reichlicheren philosophischen Mitteln hat stützen lernen. Der eigentlich entscheidende Beweis für die religiöse Kernwahrheit bleiben freilich die Wunder der Heilsgeschichte, an denen die direkte Offenbarung und Mitteilung Gottes erkannt werden konnte, während alles andere menschliche und darum bestenfalls nur indirekt göttliche, meistens aber sündig verfinsterte Erkenntnis war. Es änderte daher an dem Aufriß des ganzen Systems nicht

viel, wenn man wie die Reformatoren den Rahmen neuplatonischer Metaphysik zerbrach und die erlösende Menschwerdung nicht wesentlich als Menschwerdung der mit der Profanoffenbarung prinzipiell identischen Gottesvernunft betrachtete. Die Theorieen der Erbsünde und die Erklärung der nichtchristlichen relativen Wahrheiten in Religion und Ethik aus natürlicher Vernunft sowie die Wunderapologetik mit dem Beweis der absoluten Wahrheit aus der direkten, die Natur aufhebenden Gottesmitteilung blieben, und der alte Aufriß kehrte schließlich in vorsichtigerer Form auch bei den protestantischen Theologen und Apologeten wieder. Es ist die gewaltsame Isolierung der eigenen Religion gegenüber allen fremden Religionen durch den exklusiven Supranaturalismus und die Wiederaufeinanderbeziehung beider durch die Theorie einer natürlichen und übernatürlichen Offenbarung. So sammelt auch diese Theorie schließlich alles unter einen einheitlichen Gesichtspunkt und hat sie zugleich die Bedeutung, unter den tatsächlichen Elementen des religiösen Bewußtseins den Offenbarungs- und Autoritätsgedanken aufs höchste zu steigern.

Neue Grundlage der Religionswissenschaft im modernen europäischen Denken.

III. Die modernen Hauptsysteme. Gegenüber allen diesen früheren wissenschaftlichen Voraussetzungen und Mitteln hat die moderne Welt in der modernen Naturwissenschaft und der modernen kritisch-entwicklungsgeschichtlichen Historie eine neue Basis des wissenschaftlichen Denkens geschaffen, die zwar mit der antiken Wissenschaft vielfach zusammenhängt, die aber doch eine völlig neue Grundlegung bedeutet. Von diesen Veränderungen der wichtigsten Fachwissenschaften aus ist auch das prinzipielle Denken oder die Philosophie auf neue Voraussetzungen gestellt worden und, wie die Philosophie im ganzen, so auch die Religionswissenschaft. Es gilt daher zu deren Verständnis die Hauptsysteme zu charakterisieren, die sich auf diesen neuen Grundlagen gebildet haben. Die Neubildungen treten seit dem 17. Jahrhundert hervor. Zunächst die Versuche der großen Metaphysiker, die Gottesidee wissenschaftlich neu zu begründen und zu gestalten, wobei diese Gottesidee als mit der christlichen Offenbarung bei richtigem Verständnis der letzteren mehr oder minder identisch erscheint: so bei Descartes, Spinoza, Malebranche, Leibniz. Sodann die Bestrebungen, von dem Gewirr der Konfessionen und statutarischen Offenbarungen durch psychologische Analyse auf einen aller Religion gemeinsamen Wahrheitskern zu gelangen, der sich zugleich mit der neuen, auf die Naturwissenschaften eingerichteten Metaphysik verträgt; man fand ihn in dem sittlichen Bewußtsein und seinen metaphysischen Korrelaten, wobei das Christentum eine Art göttlicher Introduktion dieser natürlichen Wahrheit war: so der Deimus und sein philosophischer Mittelpunkt, Locke. Schließlich der Rückgang auf die mystischen Stimmungselemente der Religion, die sie als Erfahrung und Empfindung der Einheit Gottes und der Welt erscheinen ließen und in denen sie die Entzweiung beider erlösend überwindet, zeitlos und geschichtslos, überall in allen wirklichen Religionen

identisch und in einem mystischen Christentum den Sinn aller und jeder Religion erkennend: so der radikale Pietismus und die erneuerte neuplatonische Mystik, auch Rousseaus Lehre von dem einfachen natürlichen religiösen Gefühl. Daneben fehlt es auch nicht an prinzipieller Religionsskepsis, indem neben der selbstgenügsamen Natur kein Raum für das Übersinnliche bleibt und die vergleichende historische Kritik alle Religionen unsicher macht: so Humes Lehre und ihn überbietend der französische Radikalismus. Doch sind das nur erst die ersten Regungen eines neuen Verständnisses. Die großen Haupttypen der modernen Religionswissenschaft hat erst das neunzehnte Jahrhundert aus diesen Bewegungen hervorgebracht. Man wird im großen vier solche zählen dürfen.

1. Der kritische Idealismus.

An erster Stelle steht die Religionsphilosophie des kritischen Idealismus. Dieser Idealismus ist das Endergebnis der metaphysischen Theorieen, die sich bemüht hatten, die neue mathematisch-mechanische Naturphilosophie mit einer idealistisch-teleologischen Weltanschauung zu kombinieren. In der Überzeugung von der Fruchtlosigkeit dieser Versuche verzichtet er radikal auf jede Metaphysik, auf den Versuch, aus einer im Denken erfaßten Grundrealität die Wirklichkeit mit ihrem Doppelcharakter abzuleiten, und beschränkt sich auf die Analyse der subjektiven menschlichen Vernunft, in der die Wirklichkeit allein enthalten ist und aus deren Grundbedingungen sie für uns entsteht. Dabei ist aber die Analyse nicht eine wesentlich psychologische, welche den Bewußtseinsinhalt zergliedert und in seiner psychologischen Entstehungsweise untersucht, sondern eine erkenntnistheoretische, welche aus dem psychologisch-tatsächlichen Inhalt die autonomen Gültigkeitsgesetze unseres Erkennens herausholt. Durch diese Gültigkeitsgesetze kommt diejenige Realitätserkenntnis allein zustande, welche der menschlichen Vernunft möglich ist. Unter diesen Gültigkeitsgesetzen befindet sich nun neben den Gesetzen des naturwissenschaftlichen, des moralischen und des ästhetisch-teleologischen Denkens auch das Gesetz der religiösen Ideenbildung. Bei Kant und seinen nächsten Anhängern ist dieses Gesetz der religiösen Ideenbildung im engsten Zusammenhang mit der ethischen Begriffsbildung und stellt nur die Hervorbringung derjenigen religiösen Weltanschauung dar, welche im moralischen Bewußtsein logisch mitgesetzt ist. Der wesentlich religiöse Gedanke, daß es in der Religion sich um eine Berührung mit dem Grund der Dinge handelt, ist dabei trotz aller Einschränkung auf die subjektive Vernunft und ihre Gesetze dadurch gewahrt, daß eben in diesen Gesetzen nicht das zufällige Bewußtsein des Einzelnen, sondern die innere Notwendigkeit des Bewußtseins überhaupt, also eine den Individuen übergeordnete allgemeingültige Vernunftnotwendigkeit, sich ausspreche. Im Verein mit dem Endergebnis der naturphilosophisch-theoretischen Begriffsbildung, die für einen absoluten Weltgrund bei dem antinomischen Charakter dieser Begriffe die Möglichkeit seiner Realität übrig läßt, und mit dem der ästhetisch-teleologischen Begriffsbildung, welche ein unbegreifliches

Ineinander von Naturnotwendigkeit und Zweckfreiheit bedeutet, wächst dieser Begriff der „Vernunft überhaupt“ in die Region des Metaphysisch-Religiösen, ohne daß freilich umgekehrt eine Deduktion des wirklichen Bewußtseins und seiner Inhalte aus diesem metaphysischen Grundbegriff versucht werden dürfte. Ist Kants Religionstheorie dabei unverkennbar in Abhängigkeit von der deistisch-moralistischen Religionsanalyse, so unternimmt von denselben Voraussetzungen aus Schleiermacher eine erkenntnistheoretische Analyse der Religion, welche das Gültigkeitsgesetz und Apriori der Religion unabhängig von der Moral in einer spezifisch religiösen Ideenbildung sucht und in diesem Gesetz den Schlußstein und die Zusammenfassung der apriorischen Bewußtseinsgesetze überhaupt aufweist. Das Gültigkeitsgesetz liegt ihm in der aus dem Wesen und der inneren Notwendigkeit des Bewußtseins fließenden Empfindung der Einheit des Endlichen und Unendlichen, einer Empfindung, die an sich ohne jeden begrifflichen oder anschaulichen Inhalt ist und einen solchen erst durch poetische Symbolisierung der empfundenen Einheit mit den allgemeinen Mitteln der jeweiligen Weltanschauung gewinnt. Schleiermachers Lösung des Problems hängt deutlich mit der mystischen und radikalpietistischen Religionsanalyse zusammen. Von diesem Apriori und Gültigkeitsgesetz muß dann freilich der Weg zur psychologischen und historischen Wirklichkeit der Religion erst gesucht werden, eine Aufgabe, die Kant nur in sehr allgemeinen und dürftigen Umrissen behandelt, die Schleiermacher sich sehr viel prinzipieller gestellt und sehr viel erfolgreicher gelöst hat. Aus dieser zweiten Aufgabe ergibt sich mit Notwendigkeit die dritte, die historisch-psychologische Entwicklung der Religion kritisch zu würdigen, wobei der Maßstab naturgemäß der ist, daß diejenige Religion die höchststehende ist, in der das Apriori der Religion am reinsten zum Ausdruck kommt. Kant und Schleiermacher haben beide diese Stellung dem Christentum zugeschrieben, wobei sie natürlich die christliche Idee kritisch bearbeiteten und aus ihr die dem modernen Bewußtsein homogenen Momente heraushoben. Dabei ist unverkennbar, daß bei allen Besonderheiten und aller Orientierung am Christentum die Kantische Religionstheorie der stoischen und die Schleiermachersche der mystischen ähnelt.

2. Der evolutionistische Idealismus.

Die zweite große Gruppe schließt sich an Hegels Lehre an. Hier ist die spekulative Religionstheorie auf moderner Basis erneuert, die Identität des religiösen Bewußtseins mit dem metaphysischen Erkenntnistrieb behauptet und daher die Reduktion des religiösen Bewußtseins auf den in ihn nur populär und anschaulich verkleideten abstrakten Erkenntnisgehalt der metaphysischen Spekulation gefordert. Den Kern- und Ausgangspunkt bildet daher hier die wissenschaftliche Metaphysik, die als sich geschichtlich durchsetzender Wahrheitskern in der Entwicklung des religiösen Bewußtseins das treibende Element ist. Ihr Wesen ist, daß sie den von Kant nur als End- und Grenzbegriff der Bewußtseinsanalyse gewonnenen Begriff der „Vernunft überhaupt“ wieder voll entschlossen

metaphysisch verwendet: sie deduziert aus der Vernunft überhaupt die Wirklichkeit in Natur und Geistesgeschichte als logisch notwendige Explikation der Vernunft. Um das zu können, nimmt Hegel unter dem Einfluß des modernen historischen Denkens in den Begriff der „Vernunft überhaupt“ ein neues Merkmal auf, das Merkmal der Bewegung durch den Gegensatz zur Versöhnung des Gegensatzes auf einer höheren Stufe. Der Begriff der „Vernunft überhaupt“ wird auch bei ihm durch erkenntnistheoretische und logische Untersuchung gewonnen, aber es ist eine neue Logik, die sich ihm dabei ergibt, die die Notwendigkeit des Widerspruchs einschließende und ihn überwindende Logik. Damit ist ein Prinzip der Bewegung und Entwicklung in der Vernunft gewonnen, das sich dem menschlichen Denken als zeitlicher Fortschritt darstellt, das aber an sich nur eine zeitlose Fülle und Bewegtheit der Vernunft in sich selbst ist. Ein solcher Begriff der Vernunft läßt sich metaphysisch hypostasieren, und aus ihm läßt sich Werden und Bewegung der Wirklichkeit als vernünftig-gesetzlich und teleologisch-ideal zugleich konstruieren. So ist die Wirklichkeit in jedem Punkt immer nur die notwendige Vernunft oder Idee in einem bestimmten Stadium der Entwicklung und ist insbesondere der menschliche Geist nur das uns bekannte entwickeltste Stadium der Vernunft, wo sie durch Selbstbesinnung die ganze auf sie hinführende und sie hervorbringende Entwicklung aus sich heraus analysieren und rekonstruieren kann. Indem die Religion als ein wesentlicher apriorischer Bestandteil der menschlichen Vernunft erkannt wird, braucht sie nicht bei der bloßen Konstatierung ihrer apriorischen Natur stehen zu bleiben, sondern kann sie durch Selbstbesinnung die Notwendigkeit ihres Hervorgehens aus der „Vernunft überhaupt“ und die Notwendigkeit der bisher durchlaufenen Entwicklungsstadien als eine logische aus sich selbst heraus analysieren. Indem die Religion der mystische Glaube an die Welteinheit ist, läßt sie sich gerade aus der sich selbst in ihrem Zentrum erfassenden Vernunft verstehen. Sie ist eben gerade das Bewußtwerden der endlichen Vernunft um ihren notwendigen Hervorgang aus der unendlichen kosmischen Vernunft und dadurch die Wiedergewinnung der Einheit des gewordenen Endlichen mit dem es hervorbringenden Unendlichen für das Bewußtsein. Freilich ist die Religion dieses Bewußtsein um Wesensgehalt und Entwicklungsziel der Weltvernunft nur in Gestalt der Vorstellung, indem sie den dunkel und ahnend erfaßten Vernunftsinn der Welt in anschaulichen Bildern und Symbolen sich zum Bewußtsein bringt, und bedarf sie erst der Religionsphilosophie, um diesen ihren Gehalt sich in begriffliche Erkenntnis zu übersetzen. Dabei ist aber doch für die populäre Kraft der Religion dieser Vorstellungscharakter festzuhalten, nur für den Denker übersetzt sich die Vorstellungsreligion in die Begriffsreligion der Philosophie; die Volksreligion ist nur aus dem philosophischen Verständnis heraus zu regulieren und vor fanatischen oder abergläubischen Abwegen zu bewahren. Diese Hegelsche Lehre hatte

einen ungeheuren Erfolg, zunächst einen größeren als die Kantische und Schleiermachersche. Ihr Vorzug war unverkennbar, daß sie dem metaphysischen Bedürfnis der Religion nach Realitätsbeziehung näher kam und daß sie für die Entwicklungsgeschichte der Religion eine feste innere Notwendigkeit der Abfolge und Zielrichtung gewährte. Ihr lag das Ziel in der vollen Selbsterfassung der Vernunft, in der Einswerdung göttlicher und menschlicher Vernunft aus der von der Entwicklung bewirkten Trennung heraus. Sie hat darum in der Gottmenschheits-Lehre des Christentums das Ziel der Religions- und Vernunftentwicklung gesehen, wobei diese Gottmenschheits-Lehre natürlich als mystisch-religiöse Einigung durch die Erkenntnis der Weltvernunft gedacht ist und an die kirchliche Christologie sich nur als Herauslösung der in diesem Vorstellungsdogma enthaltenen Idee anschließt. Freilich haben sehr bald Hegels radikale Nachfolger aus dieser Lehre die Konsequenzen eines radikalen Progressismus gezogen, das Christentum für eine abwelkende, an theistisch-anthropomorphe Vorstellungen gebundene Religionsperiode erklärt und einen mehr oder minder ästhetischen Pantheismus als Zukunftsreligion in Aussicht genommen.

3. Der Positivismus.

Schroff steht diesen beiden ersten Typen der dritte Haupttypus gegenüber, die positivistische Religionsphilosophie vorwiegend aus der Schule Comtes. Sie ist die gegenwärtig mächtigste und einflußreichste und daher bereits im Eingang berührt worden, um die Voraussetznngen und grundsätzliche Stellung dieser ganzen Skizze zu charakterisieren. Bei allen Unterschieden sind die beiden bisher geschilderten Typen doch auf der idealistischen Grundthese erbaut und von der prinzipiellen Denkrichtung geleitet, den Grund der Wirklichkeit im Übersinnlichen zu suchen und zugleich ideale autonome Werte der Vernunft anzuerkennen. Daher nehmen sie auch beide eine bejahende Stellung zur Religion ein. Der Positivismus dagegen ist auf der gegensätzlichen Überzeugung und Denkrichtung begründet, auf der Voraussetzung, daß ein gesetzlicher oder doch regelmäßiger Zusammenhang der sinnlichen Wirklichkeit das einzige wirklich feste Denkelement, das eigentliche Wesen der Wissenschaft, ist und daß dem Übersinnlichen nur verbleiben kann, was damit verträglich ist. Er tut damit deutlich seine Abkunft von den Voraussetzungen des französischen Materialismus des 18. Jahrhunderts kund, und, wenn er auch, um dessen Schwächen zu vermeiden, jede Metaphysik perhorresziert, auch keine Metaphysik der Naturgesetze anerkennt, so ist doch sein Prinzip die Einschränkung auf nach Regeln verknüpfte Erfahrung und daher das Endergebnis dieser skeptischen Haltung gegen die Metaphysik kein sehr viel anderes, als das des Materialismus gewesen ist. So hängt er auch über diese Zwischenglieder des Materialismus des 18. Jahrhunderts hinüber mit der alten epikuräischen Religionstheorie zusammen und hat sein neues und bedeutsames Element nur in den psychologischen Analysen des primitiven religiösen Denkens. Regelmäßige, von der Erfahrung beobachtete Zu-

sammenhänge treten ihm an Stelle der dogmatischen Naturgesetze, und der geistigen Wirklichkeit wird ihre Verschiedenheit von der Körperwelt zuerkannt. Aber das einzig Feste der wissenschaftlichen Erkenntnis bleiben doch die beobachteten und systematisierten Regelmäßigkeiten des Naturgeschehens und des Aufbaus der menschlichen Gesellschaft; die Selbständigkeit des Geistes aber besteht nur in der Möglichkeit, diese erkannten Regelmäßigkeiten der Lebens- und Existenzbehauptung dienstbar zu machen. Da bleibt für die Religion als Wahrheit kein Raum, sie muß zur Illusion werden; und die große Rolle, welche die Religion gespielt hat, muß in etwas anderem ihren Grund haben als in dem, was sie selbst zu sein meinte, in einer ihr bloß nicht bewußten wichtigen Funktion. Diese Funktion ist die der vorwissenschaftlichen Welterklärung und der vorwissenschaftlichen Sozialethik. Von diesen Voraussetzungen aus fiel aller Nachdruck auf die Religionen der Primitiven und der Prähistorie. Sie galt es aus dem vorwissenschaftlichen Denken des Urmenschen zu erklären, und die Analogieen der darwinistischen Entwicklungslehre mit ihrer Theorie von den survivals und revivals, von der Anpassung und Transformation gaben hierzu eine Fülle methodischer Hilfsmittel. So trat der symbolischen Mythenerklärung und Religionsgeschichte der Hegelschen Schule, welche sich überall nur für den Ideengehalt der religiösen Vorstellung interessiert hatte, eine anthropologisch-ethnographische Mythenforschung zur Seite, die aus den allgemeinen Denkformen der Primitiven und aus der Anpassung an die Umwelt das religiöse Denken der Urmenschheit und der Vorstufen der Kulturwelt aufhellte. An Stelle des Hegelschen Fortschrittes und des Entwicklungstriebes der Idee traten aus massenhaftem Material abstrahierte Naturgesetze des mythischen Denkens, und die soziale Dynamik war die Theorie von dem Absterben dieses mythischen Denkens in den Spiritualisierungen und Philosophemen der Kulturreligion, von dem schließlichen Übergang in die religionslose Soziallehre der positiven Wissenschaft. Daß bei dieser realistischen Fassung der Religion gegenüber den Hegelschen Theorieen über dem Symbolcharakter der primitiven Religion große Fortschritte in der Erforschung der alten Religionen gemacht worden sind, darf nicht verkannt werden. Freilich für das Verständnis der höheren spiritualisierten und ethisierten Religionen ist hierbei so gut wie nichts herausgekommen. Nur das von ihnen vorgefundene und verwendete mythische Material hat ein klareres Verständnis gefunden.

4. Die modernisierte Offenbarungslehre.

Zum Schlusse ist auch noch der Umbildung der kirchlich-dogmatischen Offenbarungslehre zu gedenken, die im Zusammenhang mit den modernen Umwälzungen der Wissenschaft steht und die vermöge ihres Einflusses auf theologische und kirchliche Kreise noch heute die verbreitetste Gestalt der Religionswissenschaft ist. Im allgemeinen hat sich die kirchlich einflußreiche Theologie in neuerer Zeit überhaupt von der Religionswissenschaft zurückgezogen und beschränkt sich unter fast völliger Ignorierung der nicht-christlichen Religionen auf die Darstellung der christ-

lichen Idee als der Offenbarungswahrheit. Aber in dem Aufweis und der Art der Begründung dieser Offenbarungswahrheit zeigt sie den Einfluß der modernen Wissenschaft. Sie begründet ihren Offenbarungsbegriff nicht mehr mit dem Wunderbeweis, mit dem Inspirationscharakter der Bibel und der unmittelbaren Naturdurchbrechung in den Wundern der Heilsgeschichte, sondern durch die psychologische Analyse der christlich-religiösen Stimmung; diese erscheint auf der Folie von der Erfahrung der Sünde und der natürlichen Unkraft als ein inneres göttliches Wunder und bezeugt so erst auf dem Umweg über dieses innere Wunder auch die dieses Wunder bewirkenden Heilsvermittler, d. h. Kirche, Bibel und Heilsgeschichte, vor allem die die Bibel in sich zusammenfassende Gestalt Christi, als Wunder. Auch ist die in diesem inneren Wunder wirksam werdende und sich als göttlich bezeugende Offenbarungswahrheit nicht mehr eine Summe autoritärer Dogmen, sondern ein einheitlicher, um die Sündenvergebung gruppierter, spezifisch religiös-ethischer Gedanke, der so gehalten ist, daß er den naturwissenschaftlichen und geschichtswissenschaftlichen Erkenntnissen der Gegenwart möglichst wenig präjudiziert. Die Wahrheitsmomente und Analogieen der nichtchristlichen Religionen werden aus der in der natürlichen Vernunft fortdauernden Vernunftanlage des Urmenschen erklärt und als vorbereitende Gnade gewürdigt. Die ganze Begriffsbildung selbst beruft sich darauf, daß eine wirklich kräftige Religion von einem bestimmten positiven Offenbarungsglauben ausgehen müsse und daß nur einem solchen Glauben gemeinschaftsbildende Bestimmtheit eigne. Außerdem beruft sie sich mit Vorliebe auf die Unmöglichkeit der Voraussetzungslosigkeit. Die Religionswissenschaft könne daher nur die Aufgabe haben, den Begriff der christlichen Offenbarung als den der allein eigentlichen, die Erbsünde durch ein inneres Wunder überwindenden Offenbarung festzustellen, und müsse die Explikation des Erfahrungsinhaltes dieser Offenbarung der spezifisch christlichen Theologie überlassen. Es ist eine Theorie der übersinnlichen Erfahrung und zugleich der Erfahrung dieses Christlich-Übersinnlichen als absolut einzigartig und übernatürlich. Wo man weiter geht in der Spannung des allgemeinen religionswissenschaftlichen Rahmens für die Theologie, da ist oder war es die Lehre des späteren Schelling, die die Mittel lieferte und die in der Tat sehr wichtige Gedanken erhielt. Sie ist eine Modifikation der Hegelschen Lehre, die in dem Hegelschen Begriffe der kosmischen Vernunft dem Alogischen und Irrationalen, dem grundlosen, aus der Notwendigkeit der Idee herausfallenden Willen, einen Platz einräumt. Aus dieser Natur in Gott geht die Entzweiung und Entgegensetzung gegen Gott hervor, die der Welt die nächste Signatur gibt und die in der christlichen Idee des Sündenfalls richtig geahnt ist. Aber diesem sich gegen die Vernunft entgegensetzenden und sich zur Kreatur verendlichenden Willen wirkt die göttliche Vernunft in aufsteigender Offenbarung wieder entgegen. Die nichtchristlichen Religionen sind die vorbereitenden Manifestationen der Vernunft, die israelitische und christliche

Religion dagegen sind ihre Volloffenbarung und dadurch die Versöhnung und Erlösung, die in der ethischen Organisation der Menschheit zum Vernunftsorganismus sich auswirken soll. Hier erfährt der Hegelsche Rationalismus und Optimismus, auch die angebliche deterministische Fortschrittsnotwendigkeit ihre Korrektur, zugleich wird der Erlösungs- und Versöhnungsgedanke metaphysisch fester begründet und die historische Positivität stärker gewertet. Die religiöse Entwicklung ist nicht mehr identisch mit dem Geistesprozesse überhaupt, sondern hat ihre besondere Stellung in ihm und geht überall aus von Grundlagen, die durch Offenbarung gesetzt sind. Das sind freilich sehr kühne Theorieen, die die Theologen von heute längst nicht alle mitmachen. Andere begnügen sich damit, nur die Unvergleichbarkeit christlicher und nichtchristlicher Religion zu behaupten, jede Befassung unter einen gemeinsamen Begriff abzulehnen, die christliche Offenbarung als ein allen Voraussetzungen des profanen Denkens entrücktes, von innerer Erfahrung bezeugtes Wunder zu konstruieren und die Wahrheitsmomente der nichtchristlichen Religionen als Sehnsucht und Ahnung der Offenbarung zu bezeichnen.

Entscheidung zwischen diesen Lehren.

IV. Probleme und Gliederung der Religionswissenschaft von den Voraussetzungen des kritischen Idealismus aus. Bei dem schroffen Gegensatz dieser Haupttheorien ist von einem allgemeinen Stand, einem durchschnittlichen Allgemeinbesitz der Religionswissenschaft nicht zu reden. Zwar wird der unbefangene Forscher von allen Gruppen vieles zu lernen imstande sein, aber ihnen allen irgendwie recht zu geben und aus ihnen dann einen Kompromiß zusammenzusetzen, wäre der verworrenste und feigste Eklektizismus. Es muß notwendig zwischen diesen verschiedenen Theorieen Stellung genommen werden. Man muß hier den Mut seiner Meinung haben, darf weder vor scharfer Polemik gegen die prinzipiell entgegenstehenden Lehren, noch vor dem unvermeidlichen Vorwurf bald der Irreligiosität und bald der Unwissenschaftlichkeit sich scheuen. So kann sich auch die folgende Skizze von dem, was die Religionswissenschaft nach der Meinung des Verfassers sein sollte, nicht neutral halten, sondern ist eine keinen dieser Vorwürfe scheuende Entscheidung zwischen den verschiedenen vorgelegten Möglichkeiten, nachdem eine neue Grundlegung zu suchen durch die alle Möglichkeiten der Problemstellung erschöpfende bisherige Arbeit ausgeschlossen ist. Man braucht nur zu beachten, daß die modernen Theorieen im Grunde nur die bereits von dem griechischen Denken geschaffenen Problemansätze erweitert und vertieft haben, um sich davon zu überzeugen, daß alle großen Hauptfragestellungen erschöpft sind. Es fragt sich nur, welches der richtige Ansatzpunkt ist. Der Verfasser schließt sich im wesentlichen an die Kantisch-Schleiermacherische Methode der Religionswissenschaft an. Sie bedeutet jenen kritischen Idealismus, der oben im Gegensatze gegen den Positivismus als die allein mögliche methodische Voraussetzung bezeichnet worden ist. Die speku-

lative Religionstheorie widerspricht dem erfahrungsmäßigen Wesen der religiösen wie der intellektuellen Vorgänge; sie ist eine Zusammenziehung sehr verschiedener Interessen, bei der doch die Selbständigkeit des religiösen Interesses nie völlig vom intellektuellen verschlungen wird oder dieses im Fall wirklichen Zusammenfließens mit dem letzteren seinen religiösen Charakter verliert. Der exklusive Supranaturalismus schließlich ist — von allem andern abgesehen — schon unmöglich gemacht durch die Gleichartigkeit und Verflochtenheit christlich-religiöser und nichtchristlicher Erscheinungen, die die Entstehungsgeschichte des Christentums ohne alle vorgefaßte Theorie rein aus Dokumenten und Tatsachen unwiderleglich zeigt.

Begriff des „Wesens der Religion".

Man pflegt diese moderne Religionswissenschaft als Untersuchung über das Wesen der Religion zu bezeichnen. Der Ausdruck ist richtig und zutreffend, wenn damit die Verschiebung der Methode von einer metaphysischen Feststellung der religiösen Objekte oder des Gottesbegriffes zu einer Untersuchung der Religion als eines Bewußtseins-Phänomens ausgedrückt sein soll. Das ist in der Tat die uns durch den Verlauf aller metaphysischen Bemühungen aufgedrängte und seit Kant grundlegend formulierte Fragestellung. Im übrigen aber ist der Ausdruck „Wesen der Religion" wegen seiner Vieldeutigkeit sehr irreführend. Er erweckt den Anschein, als sei es möglich, die verschiedenen in ihm zusammengeknüpften Fragen mit ein und derselben Untersuchung auf einen Schlag zu beantworten. Er bedeutet zunächst die wesentlichen und charakteristischen Eigentümlichkeiten, an denen die religiösen Phänomene als seelische Erscheinungen psychologisch erkannt werden können, einen Allgemein- und Gattungsbegriff, der die durchgängigen und besonders charakteristischen Eigentümlichkeiten der psychologischen Erscheinung fixiert. Aber er bedeutet außerdem das wirkliche Wesen im Gegensatz zur bloßen Erscheinung oder den Wahrheitsgehalt der Religion. Das jedoch ist mit einer solchen psychologischen Untersuchung in keiner Weise sichergestellt, es bedarf einer eigenen, völlig anders zu führenden Untersuchung, die man im Gegensatz zur psychologischen als erkenntnistheoretische bezeichnen muß. Aber auch damit ist die Problemstellung nicht zu Ende. Was auch immer eine solche erkenntnistheoretische Untersuchung über Erkenntnis- und Wahrheitsgehalt der Religion ergeben mag, sie bezieht sich stets auf die Gesamterscheinung der Religion, auf das in allen geschichtlichen Formen enthaltene Gemeinsame; jedoch soll der Begriff des Wesens wirklich auf den Wahrheitsgehalt der Religion gehen, so kann er nicht bei dem Gattungsbegriff der Religion überhaupt stehen bleiben, sondern, wie schon die Religionspsychologie eine außerordentliche historische Verschiedenheit der religiösen Bildungen anerkennen mußte, so muß der Begriff des Wesens oder des Wahrheitsgehaltes kritisch auf die verschiedenen Bildungen angewendet werden; er wird zu einer kritischen Wertabstufung der historischen Religionsbildungen, zu der Frage nach dem Religionsideal und der Zukunftsreligion, wo nun das Besondere der

einzelnen Religionen im Vordergrunde steht. So führt der Wesensbegriff zu einer geschichtsphilosophischen Untersuchung, welche nicht bei dem gemeinsamen allgemeinen Wahrheitsgehalt stehen bleiben kann, sondern die innere Bewegung dieses Wahrheitsgehaltes durch die Geschichte hindurch auf ein von unserm Willen zu gestaltendes Ziel zu erkennen streben muß. Und schließlich ist die Frage nach dem Wesen nichts anderes als die Frage, wie es um eine Sache steht, welchen Sinn und welche Bedeutung sie im Ganzen unseres Lebens hat; sie läßt sich daher nie aus der Sache heraus allein beantworten, sondern muß immer die Umgebung und verwandte oder zusammenhängende Erscheinungen mit berücksichtigen. So kann die Frage nach dem Wesen der Religion nie gestellt werden, ohne daß sie zugleich die Frage ihres Verhaltens zu unserer übrigen Welterkenntnis und Weltbetrachtung stellte. Mit ihr verbindet sich daher notwendig die Frage nach der Stellung unseres allgemeinsten und prinzipiellen Weltwissens zu den von der Religion behaupteten Realitäten. Sie geht immer über in die Frage nach dem Verhältnis der Gottesidee zur Philosophie und ihrer Zusammenfassung unserer Erkenntnisse in allgemeinsten Begriffen. So nachdrücklich die moderne Entwicklung der Religionswissenschaft dazu geführt hat, die Religion zunächst aus sich selbst zu verstehen, so ist das doch immer nur ein „zunächst", und die alten Bemühungen der im engeren Sinn sogenannten Religionsphilosophie, die Untersuchungen über die philosophische Begründbarkeit oder Einordnung der religiösen Ideen, bleiben in letzter Linie immer zu Recht bestehen.

Definitionen der Religion.

So löst sich die scheinbar so einheitliche Fragestellung nach „dem Wesen der Religion" auf in eine Anzahl sehr verschiedener, aber unter sich eng zusammenhängender Fragestellungen, deren Beantwortung nur zusammen das darstellt, was wir mit einem vielleicht etwas stolzen Worte „Religionswissenschaft" nennen. Die alte Meinung aber, als ließe sich das Wesen der Religion mit einer wissenschaftlichen Definition der Religion bezeichnen und als seien in dieser Definition alle die aufgeworfenen Fragen zusammen zu beantworten, ist irreführend. Die ganze Scholastik, die mit solchen Definitionen heute noch getrieben wird, ist veraltet.

Begriff der „Entstehung der Religion".

Noch schlimmer steht es mit einer weiteren üblichen Fragestellung, die gerne mit dem Begriff des Wesens verbunden oder gar als mit ihm identisch angesehen wird, mit dem Begriff „der Entstehung der Religion". Soll damit die „Entstehung" im eigentlichen Sinne gemeint sein und nach Art und Weise wie nach Grund und Ursache der Entstehung gefragt sein, so kann es nur die Entstehung der Religion in jedem einzelnen heutigen oder früheren uns bekannten religiösen Individuum bedeuten. Allein eine völlige Neuentstehung haben wir hier nie vor uns; die individuelle Religion entsteht immer aus der Überlieferung religiöser Gedanken, die Überlieferung mag noch so schmal oder die Umbildung der Überlieferung mag noch so groß sein. Eine völlige Urzeugung zu beobachten, ist uns versagt, und als Ursache der Entstehung mag immer in

erster Linie die Fortsetzung und Macht der Tradition angegeben werden. Woher aber die erste Entstehung dieser Tradition selbst stammt, wie die Urentstehung der Religion in den Anfängen der Menschheit sich vollzogen habe und auf welche Ursachen sie zurückzuführen sei, das ist uns völlig unbekannt und wird wie bei Moral und Logik uns immer unbekannt bleiben. Alle Versuche der Phantasie, eine solche Entstehung zu konstruieren, verfahren nach Analogie der heutigen Entstehung, die aber ihrerseits immer schon die Hauptsache, das Vorhandensein religiöser Vorstellungen, voraussetzt. Will man dann aber die Frage der Entstehung nicht als Frage nach der Urzeugung der Religion, sondern als Frage nach den inneren Gründen und Notwendigkeiten ihrer Hervorbringung auffassen, so ist der Entstehungsgrund selbst immer schon in einer Anlage oder inneren Nötigung des Geistes vorausgesetzt, und es handelt sich nur um Wesen und Recht dieser Anlage; dann aber stehen wir vor der erkenntnistheoretischen Frage, die nicht eine Entstehungs-, sondern eine Gültigkeitsfrage ist. Will man aber schließlich gar nicht die Gründe der Hervorbringung selbst, sondern nur die Art des Hervorgehens, die Gelegenheitsursachen der Äußerung und die bedingenden Einflüsse der Ausbildung untersuchen, so steht man bei der psychologisch-genetischen Frage, welche, sobald man sich über die Unmöglichkeit der Beobachtung einer religiösen Urentstehung klar geworden ist, über die eigentliche innere Ursache überhaupt nichts auszusagen hat, sondern nur das „Wie“ und die Gründe der Äußerung und der konkreten Bildung aus dem psychischen Zusammenhang verdeutlicht. So ist der Begriff der „Entstehung der Religion“ nach allen Seiten hin unbestimmt und wertlos. Er hat nur unter einer Bedingung Sinn, nämlich wenn man aus andern Gründen bereits gewiß ist, daß die Religion nur ein vorübergehender Nebeneffekt der eigentlich wesentlichen seelischen Tätigkeiten ohne eigene innere Notwendigkeit ist. Dann muß und kann man die „Entstehung der Religion“ als die eines vorübergehenden abgeleiteten psychischen Gebildes untersuchen und wird in dem gelungenen Aufweis dieser Entstehung das Siegel auf die zugrunde gelegte Gesamttheorie erkennen. Das ist dann die Theorie des Positivismus, die aber ihren eigentlichen Ausgangspunkt nicht in dem Problem der Entstehung der Religion, sondern in der metaphysischen Einsicht von der Unmöglichkeit der Wahrheit der Religion hat. Der Begriff der „Entstehung“ enthält somit das ganze Problem der Religion überhaupt und muß, wie der des „Wesens“, in seine Einzelprobleme zerlegt werden. Es gibt keine formelhafte Antwort darauf, sondern nur die Einzeluntersuchungen, die besser nach den sie charakterisierenden besonderen Problemen benannt werden.

Die vier Einzelprobleme der Religionswissenschaft.

Die Aufgabe der Religionswissenschaft oder die Frage nach dem Wesen der Religion beschränkt sich auf die Analyse des möglichst rein und sachlich aufgefaßten geistigen Phänomens, das wir Religion nennen, unter den vier genannten Gesichtspunkten, die sich bei der Zerlegung der üblichen Begriffe „Wesen und Entstehung der Religion“ als darin gebunden

und vermischt ergeben: sie zerfällt in Psychologie, Erkenntnistheorie, Geschichtsphilosophie und Metaphysik der Religion. Die Synthese dieser vier Untersuchungen ergibt das erreichbare wissenschaftliche Verständnis der Religion und den Beitrag, den die Wissenschaft zu dem praktischen Leben und der Fortentwicklung der Religion leisten kann. Diese vier gilt es daher in aller Kürze nach ihren Aufgaben zu skizzieren.

1. Die Religionspsychologie.

Die Religionspsychologie ist die Grundlage und Voraussetzung aller erkenntnistheoretischen Arbeit an der Religion, wie die psychologische Analyse überall die Voraussetzung aller erkenntnistheoretischen Untersuchungen ist. Es gilt das Phänomen in seiner Tatsächlichkeit und sachlichen Eigentümlichkeit zu kennen, ehe wir nach seinem Geltungswerte fragen können. In der Vernachlässigung dieser Voraussetzung liegt eine der Schwächen von Kants Religionstheorie, und auch Schleiermacher hat bei aller Feinheit psychologischer Beobachtung doch in sie allzurasch ontologische und erkenntnistheoretische Sätze eingetragen. Nun ist bei der ungeheuren Ausdehnung, Mannigfaltigkeit und Intimität des Phänomens die Aufgabe der Psychologie so reich an Schwierigkeiten als an Möglichkeiten der Anpackung. Die erste Aufgabe wird sein, das Phänomen möglichst in seiner Naivität zu fassen, die „naive“ von wissenschaftlicher Deutung noch unbeeinflußte Erfahrung oder Anschauung von ihm zu gewinnen, wie es oben bereits als Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Bearbeitung fixiert worden ist. Hier, bei dieser Fixierung, setzt die Psychologie ein. So ist die erste Unterscheidung die zentraler und peripherischer Erscheinungen und hat die Psychologie die Aufgabe, die einen wie die anderen in ihren charakteristischen Merkmalen zu schildern. Unter den zentralen erscheint überall der Glaube an eine unter bestimmten Bedingungen zu erlebende Präsenz des Göttlichen, wobei der Gedanke des „Göttlichen“ selbst überall schon vorausgesetzt ist, und die davon bewirkte eigentümliche religiöse Gefühls- und Willensbestimmtheit. Unter den peripherischen erscheinen überall die ethischen und sozialen Elemente der Religion und vor allem der Mythos, der nicht selbst Religion ist, sondern nur eng mit ihr zusammenhängt. Die Untersuchung kann weiter eine mehr völkerpsychologische oder eine mehr individualpsychologische Richtung nehmen. In der ersten Richtung treten mehr die gleichartigen Massenerscheinungen, die Gleichförmigkeiten und Gesetze der Formen des Kultus und des mythischen Denkens hervor; man kann hier geradezu eine Formenlehre des religiösen Denkens aufstellen. In der zweiten Richtung handelt es sich um die religiöse Gefühlsinnerlichkeit, die ebenfalls überall etwas Gemeinsames hat, die aber doch stets nur in individueller Besonderheit wirklich ist und nur an den Personen einer individualisierten Zeit mit Nachrichten und Äußerung über ihr individuell persönliches Innenleben studiert werden kann. In all diesen Fällen handelt es sich um Nachfühlen und Beschreiben von psychischen Zuständen vermöge des eigenen reellen oder wenigstens hypothetischen religiösen Gefühls. Aber man versucht,

auch die Methoden der exakten Psychologie anzuwenden, durch ein System von Umfragen und möglichst objektiven Beobachtungen eine Art Statistik der Erscheinungen und ihres Verlaufes zu gewinnen; ja auch die Psychopathologie wird herangezogen, um aus krankhaften Verläufen Schlüsse auf die normalen zu ziehen. Insofern bei vielen Psychologen die Entdeckung des „unterschwelligen" Bewußtseins als Schlüssel für zahllose bisher unverständliche Erscheinungen gilt, wird auch dieses in weitem Umfange herbeigezogen. Als Ergebnis von alledem wird gelten dürfen, daß das Urphänomen aller Religion die Mystik, d. h. der Glaube an Präsenz und Wirkung übermenschlicher Mächte mit der Möglichkeit der inneren Verbindung mit ihnen ist. Es ist im wesentlichen eine Bestätigung der mystischen Religionstheorie, nur daß der naiven Religion stets eine konkrete, an Offenbarung oder an Herkommen sich anschließende Vorstellung von Art und Wirkung des Göttlichen zukommt, während diese Vorstellung in der mystischen Theorie verflüchtigt und durch die eigentümliche pantheistische, zugleich doch den schroffsten Dualismus einschließende Metaphysik ersetzt ist.

2. Die Erkenntnistheorie der Religion.

An die Aufzeigung dieses Urphänomens in seinen verschiedenen Formen und Intensitätsgraden schließt sich die erkenntnistheoretische Untersuchung nach dem Gültigkeits- oder Wahrheitswert dieser psychischen Vorgänge an. Dabei ist die Frage, wie überhaupt Gültigkeitsurteile aus dem konstatierten Psychologisch-Tatsächlichen gewonnen werden können, eine Grundfrage, die nur im Anschlusse an die allgemeine Erkenntnistheorie beantwortet werden kann. Ist diese Frage beantwortet, so erhebt sich die weitere, was überhaupt eine solche Untersuchung des Wahrheitswertes auf dem besonderen Gebiet des religiösen Lebens leisten kann. Sie kann jedenfalls nicht mehr tun, als daß sie ein im Wesen der Vernunft liegendes apriorisches Gesetz der religiösen Ideenbildung aufweist, das seinerseits in einem organischen Zusammenhang mit den übrigen Apriori der Vernunft steht. Nur den Beweis der Vernunftnotwendigkeit der religiösen Ideenbildung, nicht den für eine Existenz des religiösen Objektes an sich selbst kann sie zu liefern unternehmen. Die Erkenntnistheorie kennt nur Gewinnung von Gültigkeit und Verbindlichkeit für vorhandene Bewußtseinsinhalte und Unterordnung aller übrigen unter die als gültig erkannten, aber sie kennt keine Existenzbeweise als solche. Der ihr allein mögliche Existenzbeweis ist der Aufweis einer gültigen Vernunftnotwendigkeit, die auf allen Gebieten, auf dem naturphilosophischen, historischen, ethischen, ästhetischen und religiösen, nach verschiedenen Grundsätzen gewonnen wird; insbesondere darf der Gültigkeitsbeweis für die religiöse Idee nicht verwechselt werden mit dem Gültigkeitsbeweis für die Erkenntnis einzelner Objekte, da dieser nur auf dem Nachweis gesetzlichen Zusammenhanges mit andern Objekten beruht, während das religiöse Objekt überhaupt nicht ein Objekt neben andern ist. Die wichtigste Frage ist daher die nach dem Inhalt und Wesen des religiösen Apriori.

Es liegt in der aus dem Wesen der Vernunft heraus zu bewirkenden absoluten Substanzbeziehung, vermöge deren alles Wirkliche und insbesondere alle Werte auf eine absolute Substanz als Ausgangspunkt und Maßstab bezogen werden. Damit ist schon gesagt, daß dieses religiöse Apriori auf den Zusammenhang mit den andern Apriori angewiesen ist und ihrer inneren Einheit überhaupt erst den festen Substanzgrund gibt. Da unter diesen andern Aprioris für das allgemeine Bewußtsein das ethische das wichtigste ist und das logische und ästhetische erst in zweiter Linie kommt, so ist die Harmonisierung der Religion mit der Ethik und erst dann mit dem logischen und ästhetischen Leben ein weiteres Kriterium ihrer Gültigkeit oder ihres Wahrheitsgehaltes. Die Gültigkeit einer religiösen Idee kann größer oder geringer sein, je nachdem sie der Harmonie des Bewußtseins sich einfügt oder etwa gar die Führung in dieser Harmonisierung übernimmt. So ergibt sich von hier aus auch eine innere Beweglichkeit des Gültigkeitskriteriums, das dem verschiedenen Maß von Gültigkeit verschiedener Religionsformen gerecht werden kann. Schließlich ist von diesem Gültigkeitsbegriff wieder der Weg zur psychologisch-genetischen Wirklichkeit der Religion zu suchen und zu zeigen, wie in den psychologischen Formen dieser Wahrheitsgehalt sich aktualisiert.

3. Die Geschichtsphilosophie der Religion.

Damit kehrt die Untersuchung zur historisch-psychologischen Wirklichkeit und Mannigfaltigkeit des religiösen Lebens zurück, das überall in bestimmten konkreten oder positiv-historischen Bildungen vorliegt. Dabei aber ist die Aufgabe jetzt, diese Mannigfaltigkeit als eine aus innerer Einheit hervorgehende und in ihrer Abfolge als einem normativen Ziel entgegenstrebende zu begreifen. Das ist die Aufgabe der Geschichtsphilosophie der Religion. Die großartigste Lösung dieser Aufgabe liegt bisher in der Hegelschen Lehre vor. Da aber diese Lehre auf einer in dieser Gestalt und Begründung unhaltbaren rein metaphysischen Konstruktion der Weltvernunft und auf dem ihr immanenten logischen Gesetz der Vernunftdialektik beruht, so ist das Ziel Hegels zwar festzuhalten, aber seine Erreichung auf anderen logischen und methodischen Wegen zu erreichen. Ohne Metaphysik wird es auch so nicht abgehen, aber es wird eine Metaphysik des Rückschlusses aus den Tatsachen und nicht eine deduktive Metaphysik des Absoluten sein müssen. Insbesondere muß ein Ersatz für Hegels Dialektik, ein teleologisches Entwicklungsgesetz, gefunden werden, das unter allen Umständen der letzte und wichtigste Begriff aller Geschichtsphilosophie ist. Damit gehen die Untersuchungen hier in die prinzipiellen der Geschichtsphilosophie über, die über Wesen und Sinn des Entwicklungsbegriffes die Entscheidung zu treffen und insbesondere über den Unterschied der Vernunftentwicklung von dem bloßen Fluß und Ablauf des Bewußtseins Auskunft zu geben hat. Das hierbei sich ergebende speziell religionswissenschaftliche Problem ist dann die Frage nach dem Ziel der religiösen Entwicklung, ob dieses in einer geschichtslosen allgemeinen Vernunftreligion, in einer synkretistischen Summierung

aller bisherigen Wahrheitselemente oder in der Entwicklung der positiven Religion liege, welche Stellung und Bedeutung die gegenwärtigen Hauptreligionen in der religiösen Entwicklung einnehmen. Da unter diesen das Christentum jedenfalls die wichtigste und reichste ist, so wird die Endfrage wesentlich die nach der Bedeutung und Zukunft des Christentums sein.

4. Die Metaphysik der Religion.

Allein die Religion ist nie bloß die seelische Tätigkeit der Hervorbringung und Gestaltung des religiösen Glaubens; sie ist in alledem zugleich die Behauptung eines realen Objektes ihres Glaubens, der Gottesidee. Die Gottesidee ist nun freilich auf keinem anderen Wege als auf dem des religiösen Glaubens direkt zugänglich. Aber sie behauptet doch einen Sachverhalt, der mit den übrigen wissenschaftlichen Erkenntnissen in Einklang stehen und der von ihnen aus auch in irgendeiner Weise indiziert sein muß, wenn anders die menschliche Vernunft eine innere Einheit ist. So kommt es zu der philosophischen Behandlung der Gottesidee, die freilich nicht auf dem Wege einer deduktiven Metaphysik möglich ist, die aber irgendwie mit den metaphysischen Rückschlüssen sich ergibt, die aus der Bearbeitung und Vereinheitlichung der Erfahrung in letzten Begriffen entstehen; auch eine streng erkenntnistheoretisch angelegte Philosophie wird, wenn sie nicht in Psychologismus und Skepsis stecken bleiben will, in ihren Begriffen der Gültigkeit und der „Vernunft überhaupt“ immer die Ansätze zu einer solchen Metaphysik enthalten, bei der nur die Frage ist, wie weit sie führen kann. Damit gehen die Probleme der Religionswissenschaft in die der prinzipiellen Philosophie oder der Metaphysik über. Sie wird zur Religionsphilosophie in dem engeren Sinne des Wortes, wie es die philosophische Kritik und Einbeziehung des Gottesbegriffes in das Ganze der prinzipiellen Erkenntnis bedeutet, wo aber immer der Gottesbegriff selbst nur Gegenstand, aber nicht Produkt dieser Religionsphilosophie ist. Das wird dann auch erst die endgültige Rechtfertigung des Ausgangspunktes sein, von dem die ganze Untersuchung mit ihrer Verwerfung des Positivismus ausging. Hierbei wird bei der heutigen Lage der Dinge die Hauptaufgabe die Behauptung eines die geistigen Vernunftwerte im Weltgrund verankernden Idealismus gegen die alles verschlingenden naturphilosophischen Begriffe sein, die von dem Satze der Erhaltung des Stoffes und der Arbeit als metaphysischen Prinzipien aus dem Idealismus nur übrig lassen wollen, was von ihnen aus möglich ist, und das ist bei einer konsequenten Durchführung so gut wie nichts. Des weiteren wird ihr zweites Hauptproblem sein, in dem Verhältnis des Weltgrundes oder absoluten Bewußtseins zu seinen Teilinhalten oder den endlichen Geistern die Möglichkeit beständig neuer Anfänge und Wirklichkeiten zu behaupten, ohne welche alle religiöse Redeweise zur Phrase oder zur unfruchtbaren Mystik wird; es ist das Problem des Pluralismus und der Freiheit gegenüber dem Monismus, der nur notwendige Entfaltungen der stets mit sich selbst identischen Substanz kennt. Wird aber dieses Ziel erreicht, so ist diese Metaphysik der Religion nicht bloß eine Apolo-

getik, die einer feststehenden Gottesidee Schutz und Deckung verschafft, sondern zugleich eine Umgestaltung der religiösen Gottesidee und eine Konformierung mit dem modernen wissenschaftlichen Weltbild, die in die herkömmliche Gottesidee tief genug einschneidet, wie sie auch bisher immer in die religiöse Ideenwelt tief hinein gewirkt hat. Die Darstellung dieser Wirkungen aber gehört nicht mehr der Religionswissenschaft selbst an, sondern gehört in die Darlegung der auf sie begründeten persönlichen religiösen Lehre.

Schluß. Die Wirkung und Bedeutung einer solchen Religionswissenschaft, die sich das Ganze der Religion zu ihrer Aufgabe macht, liegt in der Zurückdrängung des Einflusses der alten kirchlichen Autoritätslehren und in dem Geiste der Toleranz und Abwägung vor, mit dem religiöse Ideen in der gebildeten Welt behandelt werden. Immerhin ist ihre positiv einigende Wirkung bis jetzt noch ziemlich gering. Man möchte sie zunächst in der Versöhnung und Ausgleichung der religiösen Differenzen der Kulturmenschheit suchen. Aber was man bis jetzt an internationalen Religionskongressen und religionswissenschaftlichen Kongressen erlebt hat, zeigt davon, außer der Tatsache, daß man sich überhaupt zusammenfindet, nur sehr wenig. Es ist auch sehr wenig wahrscheinlich, daß diese großen Kämpfe durch die Wissenschaft entschieden werden. Hier pflegen elementarere Kräfte zu entscheiden. Die geschilderte Religionswissenschaft ist eben doch ein spezifisches Erzeugnis der europäisch-amerikanischen Kultur und erstreckt daher ihre Wirkungen bis jetzt ganz vorzugsweise auf diesen Kulturkreis. Auch hier in diesem engeren ist nun ihre Wirkung bis jetzt nichts weniger als versöhnend und ausgleichend. Sie bezeichnet mehr die überaus schwierige Lage der Religion in der modernen Welt, als sie eine Überwindung dieser Schwierigkeiten ist. Sie bringt mehr die Gespaltenheit des herrschenden Zustandes und seine Abhängigkeit von persönlichen Überzeugungstellungen zum Bewußtsein, als sie auf religiöse Einigung und Vertiefung zu wirken imstande ist. Sie hat einerseits der Abwendung eines großen Teils der modernen Welt von aller Religion überhaupt den wissenschaftlichen Rechtstitel und die Propagandamittel gegeben. Sie hat andrerseits den mit dem christlichen oder jüdischen Kirchentum zerfallenen Bildungsmenschen eine allgemeine, zeit- und geschichtslose Vernunftreligion eröffnet, die freilich in den einzelnen Individuen und Gruppen wieder sehr verschieden ist und eine starke religiöse Wirkung überhaupt nicht hervorbringt. Sie hat schließlich die christliche Theologie der verschiedenen Konfessionen, vor allem des Protestantismus, in den Bann ihres Einflusses gezogen und hierdurch den fortschrittlichen Bestrebungen des Protestantismus eine wissenschaftliche Basis gegeben, aber eben damit auch die Kluft zwischen seinen verschiedenen Richtungen verstärkt und doch die religiös völlig ermattete moderne Bildungswelt kaum zu ergreifen vermocht. Immerhin hat sie nicht bloß in der Fachtheologie

und den kirchlichen Interessenkreisen das moderne Christentum tiefgreifend beeinflußt, so daß man von einer Umbildung und Neubildung des Christentums auf anderen Grundlagen als den bisherigen spezifisch kirchlichen reden muß, aber von irgendwelchen greifbaren Ergebnissen ist bei dem Anarchismus dieser modernen Stimmungsreligion nicht zu reden. Von dem Standpunkte aus, daß die Religion ihre volle Kraft nur als positive Religion entfaltet und daß in der europäisch-amerikanischen Welt das Christentum immer noch die einzige wirkliche religiöse Kraft ist, wird man in der Wirkung der Religionswissenschaft auf die Theologie der Konfessionen auf die freie Theologie des katholischen und protestantischen „Modernismus" den bis jetzt wichtigsten Einfluß der Religionswissenschaft sehen müssen. Wie weit er sich in die heutige Theologie der christlichen Konfessionen hineinerstreckt oder auch nicht hineinerstreckt, werden die folgenden, welche Zukunftsausblicke sich von hier aus für das religiöse Leben unserer Kulturwelt im ganzen ergeben, wird der letzte Artikel zeigen.

Literatur.

Die Literatur der Religionswissenschaft ist bei der Verzweigtheit ihrer Interessen und der Unendlichkeit ihres historischen Materials unerschöpflich. Ihre wichtigsten prinzipiellen Gedanken sind in der älteren Literatur der großen Hauptsysteme niedergelegt; die Gegenwart ist auf diesem Gebiet nicht sehr originell und schöpferisch. Nur die antiquarischen oder anthropologisch-ethnographischen Studien über die primitiven Religionsformen sind eine eigentümliche und zugleich bedeutende Schöpfung der Gegenwart. Ihr Mittelpunkt sind die beiden Zeitschriften: die „Annales du Musée Guimet" und die von der gleichen Anstalt ausgehende „Revue de l'histoire des religions" (herausgeg. von RÉVILLE, Paris), sowie das deutsche „Archiv für Religionsgeschichte" (herausgeg. von DIETERICH, jetzt WÜNSCH, Leipzig, Teubner). Neben ihnen treten noch psychologische Forschungen originell hervor, an denen allerdings die deutsche Psychologie auffallend wenig beteiligt ist; bei ihr ist, wie überhaupt in der deutschen Philosophie, das Interesse an der Religion sehr schwach; ein Mittelpunkt solcher Studien hofft „The American Journal of religious psychology and education" (herausgeg. von G. STANLEY HALL, Clark University Press, Worcester, Mass.) zu werden. Ähnliche Aufgaben stellt sich die deutsche „Zeitschrift für Religionspsychologie" (herausgeg. von Runze und BRESLER, Halle, Marhold, seit 1907). Kompendien der Religionswissenschaft, in welchen freilich die philosophische Seite sehr zurücktritt, sind: MORRIS JASTROW, „The study of religion" (London, 1901); C. P. TIELE, „Elements of the science of religion" (Edinburgh und London, 1897/99), auch deutsch (Gotha, 1899/1901), derselbe, „Grundzüge der Religionswissenschaft" (deutsch von GEHRICH [Tübingen und Leipzig, 1904]). Hier wird überall die Verselbständigung der Religionswissenschaft als Bearbeitung eines ihr eigentümlichen empirischen Materials betont. Stärkere Hervorhebung der philosophischen Seite des Problems zeigt das kantisch gefärbte Lehrbuch von H. SIEBECK, „Lehrbuch der Religionsphilosophie" (Freiburg und Leipzig, 1893), oder die hegelisch gefärbte Einführung von JOHN CAIRD, „Introduction to the philosophy of religion"[2] (London, 1889). Den Stand der Forschung auf den verschiedenen Gebieten schildert referierend TROELTSCH, „Religionsphilosophie" in „Die Philosophie im Beginn des 20. Jahrhunderts. Festschrift für Kuno Fischer", 2. Aufl. Bd. I (Heidelberg, 1907), mehr kritisch derselbe in „Die Selbständigkeit der Religion" (Z. f. Theol. u. Kirche 1895/96). Eine ausführliche Auseinandersetzung mit allen modernen Hauptrichtungen gibt ÉMILE BOUTROUX, „Science et Religion dans la philosophie contemporaine" (Paris, 1908).

S. 6. Naive und wissenschaftliche Religion: DUHM, „Das Geheimnis in der Religion" (Freiburg, 1896); JAMES, „Varieties of religious experience" (London, 1902) deutsch von Wobbermin 1907; HEIM, „Das Weltbild der Zukunft" (Berlin, 1904); VIERKANDT, „Naturvölker und Kulturvölker" (Leipzig, 1896).

S. 19. Kritischer Idealismus: KANT, „Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft" (1793); FICHTE, „Versuch einer Kritik aller Offenbarung" (1792); derselbe, „Anweisung zum seligen Leben" (1806); SCHLEIERMACHER, „Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" (1800); derselbe, „Der christliche Glaube" (1821); FRIES, „Wissen Glauben Ahnung" (1805); derselbe, „Handbuch der Religionsphilosophie" (1832); DE WETTE, „Vorlesungen über die Religion, ihr Wesen und ihre Erscheinungsformen" (1827); RAUWENHOFF, „Wijsbegeerte van den Godsdienst" (Leiden, 1887), deutsch von HANNE (Braunschweig, 1889); A. SABATIER, „Esquisse d'une philosophie de religion"[4] (Paris, 1897) deutsch v. Baur 1900.

S. 20. Hegelsche Lehre: HEGEL, „Vorlesungen über die Philosophie der Religion", herausgeg. von MARHEINEKE (1832); dieselben gekürzt und mit Anmerkungen versehen von DREWS (Jena und Leipzig, 1905); PFLEIDERER, „Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage"[3] (Berlin, 1896); BIEDERMANN, „Christliche Dogmatik" (Zürich, 1869; 2. Aufl. Berlin, 1884/85). Mit pessimistischem Einschlag: E. v. HARTMANN, „Religionsphilosophie" (1888); DREWS, „Religion als Selbstbewußtsein Gottes" (Jena 1906).

S. 22. Positivistische Lehre: HUME, „The natural history of religion" (1755); COMTE, „Cours de philosophie positive" (1830—42); HERBERT SPENCER, „First principles" (System of synthetic philosophy, Bd. I, 1862); derselbe, „Principles of sociology" (System Bd. VI, VII,

VIII, 1876—96); Goblet d'Alviella, „Introduction à l'histoire générale des religions" (1887); derselbe, „L'idée de Dieu" (1892); Feuerbach, „Wesen des Christentums" (1841); Tylor, „Primitive Culture" (1871); derselbe, „The early history of mankind" (1878); Andrew Lang, „Custom and Myth" (London, 1885); derselbe, Art. „Mythology" in „Encyclopaedia Britannica", derselbe, „Myth, ritual and religion"[2] (London, 1899).

S. 23. Theologische Offenbarungslehre: F. H. R. Frank, „Gesch. der neueren Theologie"[3] (Erlangen, 1898); Schelling, „Philosophie und Religion" (1804); derselbe, „Philosophie der Mythologie" und „Philosophie der Offenbarung" (sämtl. Werke Abt. II, Bd. 1—4); C. Frantz, „Schellings positive Philosophie" (Cöthen, 1879—80); Portig, „Weltgesetz des kleinsten Kraftaufwandes" (Stuttgart, 1903/04); W. Herrmann, Die Religion im Verhältnis zu Welterkennen und Sittlichkeit" (Halle, 1879); L. Ihmels, „Die christliche Wahrheitsgewißheit" (Leipzig, 1908); A. Hunzinger, „Probleme und Aufgaben der gegenwärtigen systematischen Theologie" 1909.

S. 29. Religionspsychologie: James, „The varieties of religious experience" (London, 1902); Starbuck, „The psychology of religion"[2] (London, 1901); A. George Coe, „The spiritual life, studies in the science of religion" (New-York, 1900); Derselbe, „The religion of the mature mind" (New-York, 1903); Murisier, „Les maladies du sentiment religieux" (Paris, 1901); Flournoy, „Les principes de la psychologie religieuse" (Archive de psychologie, Genf, 1902 und 1903); Leuba, „Studies in the psychology of religious phenomena" (American Journal of Psychology 1896); E. Koch, „Die Psychologie in der Religionswissenschaft" (Freiburg, 1896); v. Hügel, „The mystical Element of religion studied in St. Catherine of Genoa and her friends" (London, 1908); Simmel, „Beiträge zur Erkenntnistheorie der Religion" (Zeitschr. f. Philos. u. philos. Kritik, 1902); A. Dieterich, „Mithrasliturgie" (Leipzig, 1904); Höffding, „Religionsphilosophie", deutsch von Bendixen (Leipzig, 1901); F. W. H. Myers, „Human personality and its survivals of bodily death" (London, 1903); übersetzt und gekürzt von Jankelevitsch, „La personnalité humaine, sa survivance, ses manifestations supranormales" (Paris, 1905).

S. 30. Erkenntnistheorie der Religion: Windelband, „Das Heilige" (in Präludien[2] [Berlin, 1902]); Fechner, „Die drei Motive und Gründe des Glaubens" (Leipzig, 1863); Eucken, „Der Wahrheitsgehalt der Religion"[2] (Leipzig, 1905); Zeller, „Ursprung und Wesen der Religion" (Vorträge I [Leipzig, 1877]); Récéjac, „Essais sur les fondements de la connaissance mystique" (Paris, 1897); Troeltsch, „Psychologie und Erkenntnistheorie in der Religionswissenschaft" (Tübingen, 1905); James, „The will to believe" (London, 1897); Simmel, „Die Religion" (aus die „Gesellschaft", herausgeg. von Buber, Frankfurt, o. J.).

S. 31. Geschichtsphilosophie der Religion: Jevons, „Introduction to the history of religion" (London, 1896); Eucken a. a. O.; Siebeck a. a. O.; Tiele a. a. O.; Pfleiderer a. a. O.; v. Hartmann, „Religionsphilosophie" (Berlin, 1888); E. Caird, „The evolution of religion" (Edinburgh, 1893); Rickert, „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung" (Freiburg, 1896/1902); Troeltsch, „Moderne Geschichtsphilosophie" (Theologische Rundschau, 1903); derselbe, „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte" (Freiburg, 1902); Rickert, „Geschichtsphilosophie" (in Festschrift für Kuno Fischer, Bd. II, Heidelberg, 1905).

S. 32. Metaphysik der Religion: Weisse, „Philosophische Dogmatik" (Leipzig, 1855—62); Teichmüller, „Religionsphilosophie" (Breslau, 1886); Lotze, „Mikrokosmus"[5] (Leipzig, 1896); derselbe, „Grundlage der Religionsphilosophie"[2] (Leipzig, 1884); Glogau, „Vorlesungen über Religionsphilosophie" (Kiel, 1898); J. H. Fichte, „Die theistische Weltansicht und ihre Berechtigung" (Leipzig, 1878); Secrétan, „La philosophie de la liberté"[3] (Paris, 1879); Renouvier, „Essais de critique générale"[2] (Paris, 1875—96); Volkelt, „Kants Erkenntnistheorie nach ihren Grundprinzipien analysiert" (Leipzig, 1879); Eucken, „Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt" (Leipzig, 1896); Drews, „Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten" (Berlin, 1895); Rickert, „Fichte und der Atheismusstreit" (Berlin, 1901). Besonders hervorzuheben sind m. E. die Arbeiten von Bergson: „Les données immédiates de la conscience", „Mémoire et matière", „L'évolution créatrice".

CHRISTLICH-KATHOLISCHE DOGMATIK.

Von

Joseph Pohle.

Einleitung. Während des Vatikanischen Konzils (1870) wurde in Prälatenkreisen das Scherzwort kolportiert: „Die Spanier haben ihre Theologie aus Folianten, die Italiener aus Quart-, die Franzosen aus Oktavbänden und die Deutschen aus Broschüren studiert.“ Obschon dem Wesen der Theologie nichts so widerspricht als das nationale Aushängeschild, so enthält dieses Bonmot daneben noch eine schwere Ungerechtigkeit gegen die Deutschen. Wenn es auch wahr ist, daß die kirchliche Wissenschaft in der ersten Hälte des 19. Jahrhunderts in Deutschland arg daniederlag, so muß doch anerkannt werden, daß dieselbe sich seit den dreißiger Jahren unter den ungünstigsten Verhältnissen aus ihrer Versumpfung allmählich erhob und eine Reihe ebenso kenntnisreicher als würdiger Vertreter gewann. Wie Italien seinen Perrone, so hatte Deutschland seinen Liebermann. Der Niedergang war übrigens nicht eine Eigentümlichkeit Deutschlands allein. Auch die Nachbarländer litten schwer unter den Nachwehen der französischen Revolution und napoleonischen Fremdherrschaft. Dazu kam, daß der Einfluß der falschen Aufklärung, des englischen Deismus und des deutschen Kritizismus dem Aufblühen der Theologie wenig günstig war. Einen Wendepunkt bezeichnet eigentlich erst das Vatikanum: die Weckung des kirchlichen Geistes übte einen heilsamen Rückschlag auf die theologische Wissenschaft. Insbesondere Deutschland nahm am allgemeinen Aufschwung einen hervorragenden Anteil. Nicht nur die deutschen Jesuiten, welche in den letzten Jahrzehnten eine achtunggebietende Rührigkeit entfalteten, auch andere Kreise traten begeistert in den Wettbewerb ein. Die grundlegende Encyklika *Aeternis Patris* Leos XIII. (1878) vollends brachte der theologischen Bewegung durch den Rückgriff auf den Thomismus eine Vertiefung und stellte die zeitweilig unterbrochene Kontinuität mit der Scholastik wieder her.

Die Theologie im vorigen Jahrhundert.

Das Vatikanum und Leo XIII.

So sehr dem Versuch entgegengetreten werden muß, unser modernes Zeitalter auf den Bildungsstand des Mittelalters zurückzuschrauben, so hat dennoch der innere Gehalt der Dogmatik durch das Zurückgehen auf die scholastische Gedankenwelt ebenso erheblich gewonnen, wie die Philo-

sophie durch die Wiederanknüpfung an den allezeit lebensfähigen Aristotelismus, welcher bekanntlich in der Scholastik eine herrschende Stellung einnahm. Indes bleibt noch viel zu tun, um die Gefahren eines Versinkens in rein mittelalterliche Denkart zu beschwören und die Theologie vor der geisttötenden Schablone zu bewahren. In Deutschland freilich, wo die unmittelbare Berührung mit moderner Bildung jede Stagnation fernhält, ist diese Gefahr nicht so groß wie in Ländern, welche bei ihrer unzureichenden Seminarbildung über das berüchtigte *système de médiocrité* nicht hinauskommen. Vor allem auffallend ist die verhältnismäßige Unfruchtbarkeit Spaniens, das seit Jakob Balmes keinen großen Philosophen, noch weniger einen überragenden Theologen mehr hervorgebracht hat, wenn auch Namen wie Gonzalez, Orti y Lara, Urraburru keinen üblen Klang haben. Obgleich die Italiener, namentlich in ihrem Gelehrtenzentrum zu Rom, länger als andere Nationen in der Scholastik ihr Vorbild suchten, so taten und tun sie es dennoch — einzelne Ausnahmen abgerechnet — viel zu wenig in dem von Leo XIII. so eindringlich empfohlenen Sinne, daß nicht so sehr das veraltete, nur dem 13. Jahrhundert zu Gesicht stehende Rüstzeug als vielmehr die „Weisheit" des hl. Thomas von Aquino zum Maßstab der Wiedererneuerung der philosophischen und theologischen Studien genommen werden soll. Wie Ritterpanzer und Hellebarde, so hat auch vieles aus der mittelalterlichen Wissenschaft heute höchstens den Wert eines altmodischen Schaustückes. Reges Leben hat in letzter Zeit das in heftiger Gährung begriffene Frankreich entwickelt, aber nicht ohne in biblischen, philosophischen und apologetischen Fragen weit über das Ziel hinauszuschießen, welches nun einmal dem katholischen Theologen durch den historischen Entwicklungsgang und die unveränderliche Glaubensregel von vornherein gesteckt ist. Die Wellen dieser Bewegung machten sich jüngst bis über die Ufer des Rheines hinaus bemerkbar (Loisy). In Deutschland haben vor allem die Universitätsfakultäten an der Pflege und Weiterbildung der Theologie erfolgreich mitgewirkt uud sich als wahre Pflanzstätten der Wissenschaft erwiesen. Mit ihnen wetteiferten die Priesterseminare, einige von ihnen in hervorragendem Grade. Ohne die Verdienste anderer Körperschaften im geringsten schmälern zu wollen, müssen wir ein besonders anerkennendes Wort über die Tübinger Fakultät sagen, welche seit ihrer Gründung (1817) unter den Fakultäten Deutschlands stets eine eigenartige Stellung eingenommen hat. Zwar ist die „Tübinger Schule", ihrer schwäbischen Eigenart folgend, gerne ihre eigenen Wege gegangen, ohne die Grenzen der Kirchlichkeit zu überschreiten. Allein durch ihren wissenschaftlichen Ernst, ihre ungebrochene Arbeitskraft, ihr kluges Maßhalten zwischen extremen Auffassungen, ihren kritischen Sinn und Instinkt, ihre ausgesprochene Duldsamkeit gegen abweichende Überzeugungen hat sie ohne Frage nur vorteilhaft auf das Gesamtleben eingewirkt und durch ihren Widerspruch den katholischen Gelehrten zur Vorsicht, Kritik und Einkehr gemahnt. Ein tüchtiger Stab

Spanien, Italien und Frankreich.

Deutschland.

Tübinger Schule.

von geschulten, mit den Gegenwartsbedürfnissen wohl vertrauten, mit den protestantischen Kollegen freundlich verkehrenden Gelehrten, haben die Tübinger es verstanden, durch bedeutende Schriftwerke wie durch die von ihnen herausgegebene „Theologische Quartalschrift“ auf den Gang der theologischen Forschung einen maßgebenden Einfluß zu gewinnen und auch in protestantischen Kreisen sich Achtung und Gehör zu verschaffen.

Um die innere Struktur, die lebenden Aufgaben und die hauptsächlichen Lehrrichtungen, wie sie das theologische Leben der Gegenwart in einem Querschnitt dem Auge des Kulturhistorikers darbietet, einer ebenso unparteiischen wie für die Zukunft fruchtbaren Würdigung zu unterziehen, ist es vor allen Dingen nötig, zwei große und verschiedene Gebiete sorgsam voneinander abzugrenzen und getrennt zu betrachten: 1. die allgemeine Dogmatik oder Apologetik; 2. die spezielle Dogmatik oder Dogmenlehre. Es liegt in der Natur der Sache wie in der Verschiedenheit der Methode beider Wissenschaften, wenn jene bei ihrer freieren Beweglichkeit und elastischen Anpassungsfähigkeit sich dem jeweiligen Zeitgeist enger anzuschmiegen vermag als diese und bei der Behandlung ihrer Probleme ein durchaus modernes Gesicht annehmen kann. Denn eine Verteidigungswissenschaft muß wie die Kriegswissenschaft strategisch verfahren und die Auswahl ihrer Waffen und Streitführung ganz nach der Kampfstellung des Gegners bemessen.

System der christlich-katholischen Dogmatik.

A. Die allgemeine Dogmatik oder Apologetik.

I. Das Wesen der Apologetik. Apologetik ist der wissenschaftliche Beweis des Christentums in begründender, aus prinzipiellen Voraussetzungen schöpfender Darlegung. Wie durch letzteres Moment die verhältnismäßig junge Apologetik sich von der uralten, schon den altchristlichen Apologeten geläufigen „Apologie“ wesentlich unterscheidet, so gewinnt sie auch im Plane der theologischen Fächer die Stellung einer eigentlichen Grundwissenschaft — daher auch „Fundamentaltheologie“ genannt —, weil sie eben das Fundament zur ganzen Theologie, d. i. die Göttlichkeit und Wahrheit des Christentums, auf seine Probehaltigkeit untersucht und wissenschaftlich stützt. Ihre Bezeichnung als „Allgemeine Dogmatik“ (Klee, Egger) paßt insofern weniger, als sie mit Bezug auf die spezielle Dogmatik weder im Verhältnis des Allgemeinen zum Besondern steht, noch auch mit dem Beweise oder der Verteidigung der eigentlichen Dogmenlehre sich abmüht. Gleichwohl hat der Name einen guten Sinn, weil die Apologetik tatsächlich die natürliche „Vorhalle“ zur speziellen Dogmatik bildet und dem Besucher die Türe zum Tempel, der die Dogmenschätze beherbergt, dienstbereit öffnet. Weil Beweis des Christentums als der von Gott geoffenbarten absoluten Religion, kann die Apolo-

Apologie und Apologetik.

Christentum und Kirche.

getik unmöglich die von Christus gestiftete Kirche ignorieren, in welcher die christliche Religion verkörpert, unversehrt bewahrt, den Menschen authentisch verkündet und vermittelt wird. Zwar lassen Christentum und Kirche sich gedanklich trennen, aber in Wirklichkeit gehören sie zusammen und schweißen ineinander wie Materie und Form, Leib und Seele, weil das lebendige Christentum von innen heraus zur Kirchenbildung treibt und es zu widersprechenden Lehrmeinungen und falschen Sekten führt, wenn der Stifter des Christentums die alleinberechtigte Kirchenform nicht persönlich festgesetzt hat. Hieraus rechtfertigt sich die alte Einteilung der Apologetik in zwei Teile, die man als *demonstratio christiana et catholica* zusammenzufassen pflegte. Die Not der Zeit jedoch hat dazu gezwungen, ihr Fundament noch tiefer zu graben und hinter den Beweis des Christentums auf die Naturreligion zurückzugehen, indem ihr unterster Aufbau tatsächlich mit der *demonstratio religiosa* einsetzt. Wie überall, so benutzt sie auch hier teils historische, teils philosophische Beweismittel, insofern sie sowohl an die Tatsachen der Religionsgeschichte als an die Endergebnisse der Religionsphilosophie anknüpft und von diesem Boden aus den suchenden Menschengeist aus der natürlichen Religion bis an die Hallen des Christentums und von da zu den Pforten der Kirche heraufführt. Ist doch das religiöse Bewußtsein der Völker in seiner zeitlichen wie örtlichen Allgemeinheit nicht minder eine unleugbare Geschichtswahrheit, die philosophisch auf das Wesen des Geistes zurückgeführt werden will, als es Christentum und Kirche sind, welche als weltgeschichtliche Tatsachen in die äußere Erscheinung tretend den Verstand zu einer allumfassenden, höheren Erklärung herausfordern.

Natürliche Religion.

Aus dem dreifachen Gegensatz, der sich wider die katholische Religion erhebt, konstruiert sich Plan und Aufriß der Apologetik von selbst. Von oben nach unten schreitend, läßt sich der Widerspruch gegen den Katholizismus in planmäßiger Abfolge kurz so formulieren: 1. Die katholische Kirche ist nicht die von Christus gestiftete Heils- und Gnadenanstalt, sondern ein Zerrbild der apostolischen Urkirche, deren reine Gestalt erst die Reformation wiederhergestellt hat —: Protestantismus; 2. das Christentum überhaupt ist keine übernatürlich geoffenbarte, gottgewollte Religionsform —: Judentum, Islam, Heidentum; 3. jede auf den Monotheismus gegründete allgemeine Vernunftreligion überhaupt ist eine grundlose Fiktion und ein großer Irrtum —: Atheismus, Pantheismus, Materialismus. Vergleichen wir diese Dreigliederung mit einer terrassenförmigen Hochburg, so leuchtet ein, daß auf der untersten Stufe sämtliche Theisten aus allen Lagern zusammenstehen, um den Gottesglauben und die theistische Religion mit vereinten Kräften gegen ihre gemeinsamen Widersacher in Schutz zu nehmen. Aber schon auf der mittleren Terrasse vollzieht sich eine Trennung der Lager, indem die nichtchristlichen Bekenntnisse ausscheiden, um die Verteidigung der christlichen Religion den Schulter an Schulter kämpfenden Katholiken und Protestanten allein zu überlassen.

Die Gegensätze der katholischen Religion.

Aber auf der höchsten und letzten Zinne trennen auch sie sich voneinander, die auf zwei Stationen als treue Waffenbrüder Seite an Seite gefochten hatten, und werden plötzlich zu Gegnern, da der Protestantismus von Papst und Kirche, Hierarchie und Verfassung, Tradition und Unfehlbarkeit, Siebenzahl der Sakramente und opus operatum usw. nichts wissen will. Geschichtlich hat sich der Kampf der Weltanschauungen in umgekehrter Reihenfolge abgespielt, indem zuerst durch die Reformation die gottgesetzte Autorität der Kirche, sodann durch die deistische Aufklärungsphilosophie die Berechtigung des Christensums und zuletzt durch den atheistischen Monismus die Grundlagen des Theismus und der Vernunftreligion erschüttert und preisgegeben wurden. Ein flüchtiger Blick auf Grundriß und Bauplan zeigt schon, daß die Apologetik nicht nur im besten Sinne des Wortes eine wahre Wissenschaft verkörpert, sondern auch trotz ihrer Dreistufigkeit der Ausführung eines einheitlichen, das ganze straff durchziehenden Grundgedankens dient. Von der völkergeschichtlichen Tatsache der überall angetroffenen Religion ihren Ausgang nehmend, deren Wesen, Inhalt und Notwendigkeit sie zergliedert, verfolgt sie diese geistige Grunderscheinung durch alle Stufen hindurch bis hinauf zu ihrer erhabensten Ausprägung in christlicher Offenbarung und Kirche, deren Existenz, Daseinsberechtigung und Göttlichkeit sie mit allen zu Gebote stehenden Mitteln der natürlichen Wissenschaft historisch, kritisch und philosophisch dartut, wenn sie auch darauf verzichten muß, den eigentlichen Inhalt der Offenbarungssätze, namentlich der übervernünftigen Glaubensgeheimnisse, durch einleuchtende Vernunftgründe zu beweisen. Weil das Christentum mit dem bewußten Anspruch einer Mysterienreligion auftritt und ohne diesen Vorzug seines reichsten nnd tiefsten Inhaltes beraubt würde, so kann das Ziel, das die Apologetik erreichen will, nur in zweierlei bestehen: 1. die Glaubwürdigkeit der in Christus vollendeten und in seiner Religion sorgsam gehüteten Offenbarung zur wissenschaftlichen (äußeren) Evidenz zu erheben; 2. dem reflektierenden Verstande und dem nach besonnenen Motiven handelnden Willen die Glaubenspflicht zum klaren Bewußtsein zu bringen. Durch ersteres Moment wird dem von der Gnade getriebenen Glauben seine Vernünftigkeit, durch letzteres seine sittliche Freiheit und Verdienstlichkeit gewährleistet. So wird der Ungläubige unter dem Beistand der göttlichen Gnade zum übernatürlichen Glauben geführt, während der Gläubige, welcher nachträglich auch die *praeambula fidei* und *motiva credibilitatis* mit Glaubensgewißheit umfaßt, durch eben diese Betrachtungen in seiner unerschütterlichen Überzeugung neu befestigt und gestärkt wird.

Einheitlichkeit der Apologetik.

Ziel der Apologetik.

Die prinzipielle Verschiedenheit zwischen dem apologetischen und dogmatischen Beweisverfahren löst auch das bekannte Rätsel, inwiefern der Katholik ohne Zirkelschluß für die Göttlichkeit der Bibel das Zeugnis seiner Kirche und umgekehrt für die Göttlichkeit seiner Kirche das Zeugnis der Bibel anrufen darf. Tatsächlich liegt keine *petitio principii*

Kein Zirkelschluß.

vor, da die jeweilige Betrachtung unter einem gänzlich verschiedenen Gesichtswinkel angestellt wird. Denn bei der zweiten Betrachtung gilt dem Katholiken die Bibel vorerst noch nicht als ein vom heiligen Geist inspiriertes, mit göttlichem Ansehen besiegeltes Buch, sondern lediglich als eine Sammlung von Urkunden ähnlicher Art wie Xenophon oder Tacitus, an deren Erforschung nach Entstehungszeit, Ursprung, Echtheit, Unverfälschtheit und Glaubwürdigkeit er mit den gewöhnlichen Mitteln der profanen Kritik vorurteilslos herantritt, als ob er ein Ungläubiger wäre. In diesem natürlichen Milieu erscheint ihm aber nach gewissenhafter und unbefangener Prüfung der evangelische Bericht über die Gründung und Beschaffenheit der Kirche Christi mit so helleuchtenden Charakteren umgeben, daß er auch vom rein wissenschaftlichen Standpunkt aus nicht umhin kann, in Kirche und Papsttum eine wahrhaft göttliche Einrichtung anzuerkennen. Wenn er nun hinterher findet, daß diese von ihm als gottgesetzt anerkannte Kirche ihrerseits durch ihr authentisches Zeugnis die Heilige Schrift, in der er forschte, als kanonisch verbürgt und ihren Ursprung und Inhalt auf eine Theopneustie zurückführt, so geht er nicht etwa denselben Weg zurück, den er schon genommen hatte, sondern schlägt unter Verlassung der alten Straße einen neuen Pfad ein, der ihn auf seinen Anfangspunkt zurückbringt. Das ganze Verfahren ist ein instruktives Beispiel für die Fruchtbarkeit der auch in manchen Wissenschaften üblichen sog. „regressiven Methode".

Methoden.

II. Die Methode der Apologetik. Nach dem Vorgetragenen kann die Methode der Apologetik nur die historisch-philosophische, keinenfalls die dogmatische sein. Denn im Vorstadium des Glaubens ist die Glaubwürdigkeit und Wahrheit des Christentums nur mit den natürlichen Mitteln menschlicher Wissenschaft erweisbar, während der Dogmatiker den bereits gewonnenen Glaubensstandpunkt als gegeben voraussetzt. Die apologetische Aufgabe bringt es mit sich, daß auch die polemische Methode einen breiten Raum einnimmt, da die Position des Gegners auf allen drei Stufen erst genau ermittelt sein will, um wissenschaftlich erschüttert zu werden. Jedoch soll das Ziel der Polemik niemals die Beschämung, Kränkung und Verletzung, sondern immer nur die Gewinnung und Überzeugung des Gegners sein. So endet die Polemik zuletzt in der Irenik. Faßt man das Wesen der Apologetik vollends als strenge Prinzipienlehre auf, so kann die Polemik als solche ganz in den Hintergrund treten, weil eine Fundamentaltheologie darauf bedacht sein muß, die Grundlagen des Theismus, des Christentums und des Katholizismus in einer Weise zu legen, daß die gegnerischen Einwendungen sich mehr sachlich als polemisch sozusagen von selbst erledigen. Man wundert sich vielleicht auf protestantischer Seite darüber, daß die katholischen Universitätskreise es bis jetzt geflissentlich verabsäumt haben, den bekannten Werken von Hase und Tschackert ihrerseits etwa ein „Handbuch

Polemik und Irenik.

der katholischen Polemik“ großen Stiles entgegenzusetzen, obschon es an Stoff, Anreiz und Gelegenheit hierzu nicht mangelt. Diese auffallende Erscheinung, die allerdings mit dem Zeitalter Bellarmins stark kontrastiert, hat einen tieferen Hintergrund. Einmal ist es das tiefe und stark empfundene Bedürfnis nach konfessionellem Frieden, welcher den Katholiken gerade in den erregten Zeitläuften der Jetztzeit als ein so hohes und für die Blüte des gemeinsamen Vaterlandes so unentbehrliches Gut erscheint, daß sie bei der völligen Aussichtslosigkeit einer Wiedervereinigung der getrennten Konfessionen sich darauf beschränken, ihren eigenen Besitzstand zu erhalten und die feindlichen Spannungen nach Kräften zu vermindern. Daneben kommt für diese polemische Zurückhaltung noch ein zweiter innerer Grund hinzu: die Tatsache des allmählichen Fallenlassens der „symbolischen Bücher“ seitens der Protestanten. Hat der katholische Theologe es mit keinem geschlossenen Konfessionssystem mehr zu tun, weil der Symbolzwang ins Wanken geraten ist, so sieht er sich, wollte er als Polemiker auftreten, der trostlosen und unfruchtbaren Aufgabe gegenüber, mit den Überzeugungen und Aufstellungen von Individuen statt mit den autoritativen Feststellungen kirchlicher Gemeinschaften kämpfen zu müssen. Eben diese Sachlage hat in den letzten Jahrzehnten allmählich dazu geführt, daß auch die ehemals so emsig gepflegte Symbolik oder vergleichende Darstellung der Lehrgegensätze katholischerseits auf den Aussterbeetat gesetzt worden ist, weil die protestantische Orthodoxie, die allein noch einen ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht darbot, immer weiter zurückgedrängt wurde. Daß aber diese in immer weitere Kreise eindringende Glaubenszersetzung, welche einer förmlichen Selbstauflösung immer näher zu kommen droht, dem Katholizismus erwünscht sei oder gar ihn schadenfroh mache, kann man gewiß nicht behaupten. Geschieht doch die langsame Abbröckelung fast ausschließlich in dem Sinne, daß nicht die katholische Kirche, sondern der Unglaube den größten Profit davon zieht. Wie einst der weitschauende Kardinal Manning in England der von Gladstone angestrebten Entstaatlichung der anglikanischen Hochkirche aus religiösen Gründen abwehrend und feindlich gegenüberstand, indem er von dieser politischen Maßnahme ganz richtig die Entchristlichung der englischen Gesellschaft befürchtete, so schauen auch die deutschen Katholiken dem Zerfall der Orthodoxie mit wehmütigen Blicken zu, weil sie besorgen müssen, daß der religiöse Skeptizismus auch auf die Grundlagen des noch immer christlichen Staates nachteilig und zerstörend zurückwirkt. Wie stände es auch um das Christentum der Deutschen, wenn der Glaube an die Gottheit Christi und an die im Namen der Trinität zu spendende Taufe in allen Bevölkerungsklassen endgültig vernichtet wäre?

Zerfall der Symbolik.

An Stelle der historisch-philosophischen Methode hat man namentlich in Frankreich, wo der Kantianismus das Geistesleben der Nation stark durchsetzt und in Skepsis aufgelöst hat, neuerdings eine neue

Psychologische Methode in Frankreich.

Methode einzuführen oder zu bevorzugen angefangen, nämlich die anthropologisch-psychologische. Weil nicht so sehr der helle Verstand als das zweifelsüchtige Herz des modernen Menschen schwer krank danieder liege, so müsse man neue Mittel und Wege aufsuchen, um eher das Gewissen und das Gemüt aufzurütteln, als den Verstand durch Gründe zu überführen. Ohnehin führe im Geistesleben der Wille den Primat, wie schon Duns Scotus erkannt habe, weswegen überhaupt die voluntaristische Richtung vor der intellektualistischen den Vorzug verdiene. Aus diesem Grunde sei auch im Beweis des Christentums den inneren Kriterien der Harmonie, Schönheit und sittlichen Kraft eine größere Aufmerksamkeit zu schenken als den äußeren Kriterien, welche sich auf die Weissagungen und Wunder stützen. Machen doch die sog. moralischen Wunder, die man kurz den Beweis des Geistes und der Kraft nennen kann, auf den modernen Menschen einen weit tieferen Eindruck als die physischen Wunder Christi an Naturelementen, Kranken und Besessenen. Wer einmal das Evangelium in sich innerlich erlebt und seine Wunder an sich selbst erfahren habe, der könne nicht anders als dessen göttlichen Ursprung anerkennen. Diese Erwägungen beweisen jedenfalls so viel, daß der moderne Apologet, welcher die Zeichen der Zeit versteht, dem psychologischen Moment eine viel höhere Beachtung als früher schenken muß, wenn er als Arzt und Helfer in der Not des Nächsten einen wirklichen Einfluß auf die Zeit gewinnen will. Aber wenn auch dem Herzen und Gemüt heute mehr geboten werden muß als bisher, so verliert dennoch der intellektuelle Faktor nichts von seiner Macht und Wichtigkeit, einmal weil die zahlreichen kritisch oder skeptisch veranlagten Geister sich schwerlich von religiöser Sentimentalität leiten lassen, sodann weil auf alle Fälle auch objektive Maßstäbe und Normen gewonnen werden müssen, um allen denen zu Hilfe zu kommen, welche die innere, umwandelnde Kraft des Evangeliums noch nicht persönlich an sich erfahren haben. Dabei sollen aber die biblischen Weissagungen und Wunder nicht als bloße Schaustücke der göttlichen Wundermacht hingestellt werden, als welche sie apologetisch kaum einen Wert besitzen, sondern als feierliche Beglaubigungen und Besiegelungen der Lehre und des Werkes Christi von oben.

Beweis der natürlichen Religion.

III. Aktuelle Fragen. Wenngleich der gesittete Durchschnittsmensch mit der bloßen „Vernunftreligion“ wegen ihrer Unvollkommenheit, Lückenhaftigkeit und Unsicherheit in der Praxis nicht auskommt, so bleibt dennoch die Grundlegung der natürlichen Religion, welche auf dem Dasein Gottes, der Geschöpflichkeit der Welt, der Unsterblichkeit und sittlichen Willensfreiheit der Seele wie auf drei mächtigen Tragbogen ruht, eine der wichtigsten, vielleicht die wichtigste Aufgabe der modernen Apologetik. Im Zentrum steht die Existenz Gottes, der Monotheismus. Denn wer sich zum persönlichen Gott bekennt, dem fällt es nicht schwer, in der sicht-

baren Welt eine Schöpfung Gottes und in der Menschenseele ein unsterbliches, sittlich-freies Geistwesen anzuerkennen. Die zwei Lebensfragen: Woher — wohin? sind für ihn ein für allemal gelöst. Das Vertrauen in die Gottesbeweise hat bekanntlich Kant zuerst in nachhaltiger Weise erschüttert. Und doch war es ihm nicht gelungen, alle Gottesbeweise durch Gottesbeweise.
einen dialektischen Kunstgriff auf das sog. ontologische Argument des Anselmus von Canterbury als Typus zurückzuführen und durch die Beseitigung des letzteren auch alle übrigen wie mit einem Axthieb über den Haufen zu werfen. Das Anselmsche Verfahren, schon von einem Zeitgenossen namens Gaunilo und später von Thomas von Aquino als haltlos getadelt, war Jahrhunderte hindurch auf der ganzen Linie preisgegeben, nachdem die Wiederbelebungsversuche durch Scotus, Cartesius und Leibniz erfolglos geblieben waren. Der alte Gottesbeweis selbst, der mit dem apriorischen Verfahren *a simultaneo* nichts gemein hat, ist wie ein Fels in der Brandung stehen geblieben, hat die Jahrhunderte überdauert und lebt in verjüngten Formen kraftvoll fort. In der einsichtigen Erkenntnis, daß sogar Kant, der Zerstörer der Gottesbeweise, das Dasein Gottes als sittliches Postulat der praktischen Vernunft unangerührt wissen wollte, beginnt die neuere Apologetik, dem sittlichen Gottesbeweis aus der sittlichen Ordnung und dem Gewissen eine umsichtigere Pflege zu widmen, da von hier aus auch für solche passende Anknüpfungspunkte sich finden, welche durch ihre einseitige Beschäftigung mit der Empirie den Sinn für Metaphysik eingebüßt oder wenigstens abgestumpft haben. Und doch läuft schon der bloße Versuch, die Metaphysik um jeden Preis los zu werden, in letzter Linie wiederum auf Metaphysik hinaus und tut so ihre Berechtigung und Notwendigkeit dar. Eben darum aber darf über dem ethischen oder auch psychologischen Gottesbeweis der kosmologische, welcher an die aufdringliche Weltwirklichkeit appelliert, keineswegs vernachlässigt werden, nur daß man nicht aus dem Auge verliere, daß der volle Erfolg erst vom Kausalitätsgesetz abhängt, ohne dessen Anerkennung nicht einmal die exakten Wissenschaften auch nur einen Schritt vorwärts können. Die Leugnung der Kausalität bedeutet eben Stillstand der Vernunft. Der sog. teleologische Gottesbeweis aus der Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit, dem auch Kant seine Achtung nicht versagte, gewinnt im selben Maße an schlüssiger Beweiskraft, als es den Naturwissenschaften gelingt, immer tiefer in das Innere des Naturgetriebes einzudringen und uns zu vergewissern, daß die Zielstrebigkeit nicht den Weltdingen von außen sozusagen aufgezwungen worden ist, sondern mit ihrem Sein und Wesen als innere Form unzertrennlich verknüpft erscheint. So weist denn die gegebene Weltordnung nicht nur auf einen Weltordner oder Demiurgen, sondern auf einen Weltschöpfer zurück. Mit einer gewissen Vorliebe wirft man sich heute auf den Ausbau von Gottesbeweisen, welche die neuesten Errungenschaften der Naturforschung zum Ausgangspunkte nehmen, insofern der aus dem Entropiegesetz gefolgerte Anfang

des Weltlaufes auf einen ersten Beweger des Weltalls, die empirische Unmöglichkeit der Urzeugung oder *generatio aequivoca* auf einen überweltlichen Urheber des ersten Lebens, endlich der durch kein Kunststück verwischbare Wesensunterschied zwischen Tier und Mensch auf einen Schöpfer des ersten Menschen schließen läßt. Mögen alle diese mehr physischen als metaphysischen Argumente bei gleichgestimmten Seelen ihres tiefen Eindruckes auch nicht ganz verfehlen, so verdienen doch die streng metaphysischen, auf soliderer Basis aufgeführten Gottesbeweise aus der Kontingenz, Veränderlichkeit und Kausalität der Weltdinge entschieden den Vorzug, während die augustinischen Betrachtungen über die Urwahrheit, Urgüte und Urschönheit nur dem an die sublimste Metaphysik gewöhnten Verstande intellektuelle Befriedigung gewähren. Wie immer aber man die Auswahl treffe, in der einen oder anderen Weise muß unserem suchenden Zeitalter geholfen werden. Der moderne Mensch fühlt sich geistig verlassen. Er schmachtet nach einem Ideal, das er in der nihilistischen Philosophie vergeblich sucht. Sein Sinn für Höheres ist nicht erstorben, aber betäubt. Im Atheismus findet er auf die Dauer weder Ruhe noch Glück. Allein dieser muß eben überwunden werden. Die greisenhafte Abgelebtheit der Geister, die ziellose Jagd nach dem Glück, die Unzulänglichkeit von Kultur und Wissenschaft, die erschrecklich zunehmende Unsittlichkeit und Frivolität, die noch stets den natürlichen Troß des Atheismus bildete — alles dies muß mit der Zeit in gewaltsamem Rückschlag wie von selbst einen heilsamen Umschwung herbeiführen und den religiösen Geist aus seinem tiefen Schlummer wieder wecken, jenen Geist, der vom Gottesbewußtsein unlöslich ist. Vielleicht, daß auch schwere Schicksalsschläge über ganze Völker und Länder, wie vormals die französische Revolution, nötig sein werden, um der modernen Gesellschaft die Augen über den klaffenden Abgrund zu öffnen, an dessen Rand sie mit verbundenen Augen tanzt.

Das Gottsuchen der Gegenwart.

Die Stellung zum Darwinismus ist eine andere aktuelle Frage für die Apologetik. Seit in den Reihen der Naturforscher selbst seit einiger Zeit ein merkwürdiger Umschwung zuungunsten der Zulänglichkeit des „Kampfes ums Dasein“ als eines artbildenden Prinzips sich vollzogen hat, beginnt die neue Reihung sich schon in dem von Kölliker, von Baer, Wigand u. a. begünstigten Sinne zu formen, daß zwar bei der Unhaltbarkeit der früheren Konstanztheorie eine Deszendenz der Arten angenommen werden muß, aber auf dem Wege der Entwicklung aus inneren Ursachen. Selbst ein deutscher Jesuit, P. Wasmann, hat die Abstammungslehre für gewisse Ameisengäste als höchst wahrscheinlich nachzuweisen vermocht und der Forschung neue Wege eröffnet. Im übrigen haben verständige Theologen schon längst sich bemüht, die moderne Entwicklungslehre gegen übereifrige Zeloten in Schutz zu nehmen, und sogar den Darwinismus in der Gestalt, wie ihn der ältere Darwin und sein treuester Anhänger A. R. Wallace vortrugen, als vereinbar mit dem Theismus und der christ-

Darwinismus.

lichen Weltanschauung hingestellt. Dagegen lehnen sie es mit allen einsichtigen Naturforschern nach wie vor ab, der Abstammungslehre in ihrer Anwendung auf den Menschen nach seiner geistig-sittlichen Seite Konzessionen zu machen, weil eben die Kluft zwischen Mensch und Tier durch kein vermittelndes Übergangsglied überbrückt werden kann. Allein es ist doch als ein bedeutender Fortschritt zu begrüßen, daß die neueste Apologetik dem Entwicklungsgedanken ein großes Stück Weges entgegenkommt und so die Reibungsflächen zwischen Theologie und Naturforschung vermindert.

Mosaischer Schöpfungsbericht.

In noch erheblicherem Maße trifft dies für das Verhältnis zwischen Naturwissenschaft und Bibel zu, wo gegenüber den heißen Debatten früherer Dezennien eine vollständige Ernüchterung Platz gegriffen hat. Nachdem die altmodische Sintflut- und Restitutionstheorie ebenso glücklich in der Versenkung verschwunden ist wie der strenge Konkordismus, hat man sich jetzt fast allgemein dem Idealismus zugewandt, welcher sich mit der pragmatischen statt chronologischen Auslegung des Hexaemeron zufrieden gibt. Von allen idealistischen Erklärungsversuchen genießt zurzeit wohl die Visionstheorie das größte Ansehen, die das Sechstagewerk für eine ursprüngliche Vision Adams über sechs in der Verzückung geschaute Schöpfungstableaux ausgibt und durch diesen Griff die Bibel gründlich außer jeden Kontakt mit der Naturforschung setzt. Naturforscher und Theologen wandeln nunmehr getrennte Wege: zu einem Zusammenstoß kann es nicht mehr kommen. Damit ist eine lästige und unerquickliche Streitfrage hoffentlich für immer glücklich aus der Welt geschafft. Gegenüber der Bibel- und Babelfrage hat der mosaische Schöpfungsbericht seine geistige und ethische Überlegenheit über alle außerjüdischen Schöpfungssagen siegreich behauptet.

Die Christusfrage.

Kein anderes Thema hat die Geister der Gegenwart so ergriffen, erschüttert und voneinander geschieden als die brennend gewordene Christusfrage. In der Mitte aller Fragen thronend, bleibt sie auch für den Ungläubigen „das Problem der Probleme“. Gibt zwar die neueste Kritik des Lebens und Wesens Jesu vor, auf streng wissenschaftlichem Wege mit Hilfe der historischen Methode zu den Ergebnissen gelangt zu sein, welche mit der Leugnung der Gottheit Christi, seiner Wundertaten und Auferstehung, seiner Stiftung und Ausstattung einer Kirche endigen, so hat sie dennoch ihr tendenziöses Verfahren so wenig zu verschleiern gewußt, daß sie gleich am Anfange den historischen Tatsachen selbst, wie den Wundern Jesu, ungescheut Gewalt antat und die lebendige Erscheinung des Christentums gegen alle geschichtliche Auffassung auf ein inhaltloses Ostermärchen, dem keine Ostertatsache in der wirklichen Auferstehung des Herrn entspricht, gründete. Allein schon Paulus sagt: Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel. Nachdem die Betrugs- und Scheintodhypothese jetzt wohl von allen Seiten verlassen ist, erwächst der Apologetik die dringende Aufgabe, die heute bevorzugte Visionshypothese in ihren neuesten Ge-

staltungen desto gründlicher als leeren Schein aufzuzeigen und ihre historische und psychologische Unmöglichkeit darzutun. Auch in der Verteidigung des gottmenschlichen Selbstbewußtseins Christi darf sie keine Anstrengungen scheuen, um die Lieblingsillusion zu zerstören, als habe Jesus in der biblischen Lehre vom „Himmelreich" lediglich eine eschatologische Hoffnung aufpflanzen statt auch ein Gottesreich von Christgläubigen auf Erden d. i. seine Kirche gründen wollen. Die Beweiswaffen liegen schon bei den Synoptikern bereit. Hier sei jedoch eine wichtige Zwischenbemerkung erkenntnistheoretischer Natur eingeschaltet. Schon bei den Gottesbeweisen läßt sich die Beobachtung machen, daß ihre Einschlagkraft eine gewisse sittliche Empfänglichkeit voraussetzt, wie guter Ackergrund für das Keimen und Gedeihen der Saatfrucht. Wollte der Atheist sich auch nur zu dem hypothetischen Gebet erschwingen: „O Gott, wenn du wirklich existierst, so schicke mir mehr Licht, daß ich dich erkenne", so wäre schon viel gewonnen. So setzen auch die apologetischen Beweise für die Auferstehung und Gottheit Jesu, welche ihrer Natur nach niemals bis zu mathematischer Evidenz hinaufgehoben werden können, im Herzen die Reinigung von bewußten Vorurteilen, die Abneigung gegen jede Sophistik und hohe Lauterkeit des Wahrheitsstrebens voraus, wie denn schon Theophil von Antiochien († um 186) das schöne Bild vom rostigen Spiegel gebrauchte, der die Sonne so wenig widerzuspiegeln vermöge wie eine sündige Seele das Licht der Gottheit. In der Tat, hinge das ewige Heil der Menschen von mathematischen Axiomen ab, man müßte mit der Erwartung rechnen, daß die häßlichste Sophistik der Menschen sich gegen ihre Allgemeingültigkeit mit derselben unverwandten Kraft kehren würde, wie jetzt gegen Gott, Seele und Christus. Nur weil niemand ein persönliches Interesse daran hat, ob ein Alexander der Große oder Julius Cäsar historische Gestalten sind oder nicht, unterläßt man es, über ihre Existenz und Welttaten ernstliche Zweifel zu erheben, wogegen erst kürzlich die geschichtliche Wirklichkeit Christi gegen sozialdemokratische Oberflächlichkeit hat in Schutz genommen werden müssen.

Inspiration der Bibel.

Ein wichtiges Kapitel bildet die durch die neuesten Babelforschungen brennend gewordene Bibelfrage. Im Vordergrunde des Interesses steht nicht so sehr der Schriftkanon, welcher geschichtlich gesichert ist, als vielmehr die Inspiration, welche von der höheren Bibelkritik mit allen Kräften zu erschüttern versucht wird. Nach katholischer Überzeugung, der auch gläubige Protestanten zustimmen, sind alle im Schriftkanon enthaltenen Bücher beider Testamente — auch die deuterokanonischen — unter dem Antrieb des Heiligen Geistes verfaßt, so daß ihr ganzer Inhalt als „Wort Gottes" zu verehren ist. Genügt diesem Postulat zwar vollauf die Annahme einer bloßen Realinspiration, da Stil, Gliederung, Auffassung der verschiedenen Hagiographen jede Verbalinspiration ohnehin ausschließen, so hat sich doch je länger je mehr die Notwendigkeit herausgestellt, den menschlichen Anteil, den die inspirierten Schriftsteller aus eigenem hinzubrachten, vom

göttlichen Element schärfer zu sondern und in seiner Tragweite für die Art der Wahrheit festzustellen, welche der göttliche Inspirator der Menschheit hat mitteilen wollen. Für das naturwissenschaftliche Grenzgebiet ist diese reinliche Scheidung unter der nachhaltigen und warnungsvollen Nachwirkung des berühmten Galileistreites bereits glücklich vollzogen. Kein Mensch denkt mehr daran, aus der Bibel astronomische, geologische, botanische, zoologische Kenntnisse schöpfen zu wollen, da die Hagiographen als echte Kinder ihrer Zeit nur die volkstümliche Anschauung wiedergeben, welche unter Verzicht auf die absoluten Maßstäbe lediglich auf der relativen Wahrheit des äußeren Augenscheines ruht. Nunmehr gilt es, die gleichen Grundsätze in vorsichtig abwägender Weise auch auf die historischen Fragen des Alten Testamentes zu übertragen und das Prinzip der Relativität auch hier, wo es nottut, unnachsichtlich zur Geltung zu bringen. Den Maßstab der modernen Geschichtschreibung mit ihrem kritischen Apparat an die historischen Bücher der Bibel anlegen wollen, hieße einem offenbar trügerischen Anachronismus verfallen. Schon hat die Encyklika *Providentissimus Deus* des Papstes Leo XIII. (1893) den richtigen Weg gewiesen und die französische Apologetik bereits eine Reihe fruchtbarer Ansätze gezeitigt, welche der Bewältigung der großen Aufgabe baldigen Erfolg versprechen. Schon jetzt kann man voraussagen: der Sturm gegen die Inspiration wird siegreich abgeschlagen werden.

Die Lehre von der „alleinseligmachenden Kirche“ zwingt die Apologetik zur Stellung der prinzipiellen Frage nach dem Verhältnis der christlichen Konfessionen zueinander: das Problem der Toleranz. Wir stehen nicht an zu erklären, daß dasselbe im freiheitlichen, modernen und nicht im mittelalterlichen Sinne gelöst werden muß. Man unterscheidet mit Recht eine dreifache Toleranz: die theoretisch-dogmatische, die praktisch-bürgerliche und die staatlich-politische. Von diesen drei Arten ist die zweite durch das Gebot der christlichen Nächstenliebe, die dritte durch Rücksichten der Staatsräson vorgeschrieben und für die Aufrechterhaltung des konfessionellen Friedens unerläßlich. Wie steht es aber mit der zuerst genannten, der theoretisch-dogmatischen Toleranz? Es ist von hervorragender Seite behauptet worden, daß von konfessionellem Frieden so lange keine Rede sein könne, als bis die Katholiken sich dazu entschließen, auch im Protestantismus eine „berechtigte Art des Christentums“ anzuerkennnen. Wäre gesagt worden: „eine historisch berechtigte Erscheinungsform des Christentums“, so ließe sich darüber reden. Allein die Anerkennung der inneren Gleichberechtigung beider Konfessionen würde im Grunde auf nichts geringeres als die widerspruchsvolle Zumutung hinauslaufen, daß der Katholik sich nebenbei innerlich als Protestant und der Protestant innerlich auch als Katholik fühlen müsse, da beide ja unter der gemachten Voraussetzung eine berechtigte Art des Christentums darstellen sollen. Eine Wahrheit mit doppeltem Boden aber kann es ebensowenig geben wie eine friedliche Versöhnung zwischen Ja und Nein.

Das Toleranzproblem.

Dogmatische Intoleranz.

Wer sich nicht von vornherein auf den Standpunkt des religiösen Indifferentismus stellt, indem er alle Religionen für gleich gut oder gleich schlecht ausgibt, der ist logisch genötigt, seiner eigenen Konfession die Wahrheit und folglich Alleinberechtigung beizulegen und jeder anderen Religionsform die theoretische Gleichberechtigung abzusprechen. Es liegt eben in der Natur der Sache, daß sowohl die subjektive Wahrhaftigkeit wie die objektive Wahrheit gegen den wirklichen oder vermeintlichen Glaubensirrtum den Widerspruch herausfordert. Deshalb sehen wir, wie sogar innerhalb der protestantischen Landeskirche die Orthodoxen gegen die Liberalen und die Liberalen gegen die Orthodoxen eine viel schärfere sachliche Intoleranz an den Tag legen als die Katholiken gegen beide. Aber sachliche Opposition bedeutet weder persönliche Unverträglichkeit noch politische Vergewaltigung, wie schon ein Blick auf unsere parlamentarischen Kämpfe dartut. Sogar die Kriegserklärungen zwischen den modernen Staaten, dieser Ausbruch sachlicher Intoleranz in höchster Potenz, werden heute im ausgesuchtesten Stile internationaler Höflichkeit erlassen. Was die religiöse Toleranz von jedem gesitteten Menschen verlangt und verlangen muß, das ist einzig die sittliche Hochachtung vor der fremden Glaubensüberzeugung. Weiter kann und darf auch der überzeugte Protestant nicht gehen, will er nicht seinem eigenen Bekenntnis untreu werden.

Ewige Rettung Andersgläubiger.

Die These, daß für alle überzeugten Religionsgesellschaften ohne Ausnahme die theologisch-dogmatische Intoleranz der einzig mögliche Standpunkt sei, ist aber mit der Aberkennung der ewigen Seligkeit Andersgläubiger durchaus nicht gleichbedeutend. Namentlich die katholische Kirche trägt dem guten Glauben und der Entschuldbarkeit der Irrenden alle Rechnung. Nicht als ob sie die ewige Rettung der Andersgläubigen ausschließlich auf den unüberwindlichen Irrtum als Ursache zurückführen und so die heilige Ignoranz zur Himmelspforte machen wollte; denn den bewirkenden Grund der ewigen Seligkeit aller Menschen verlegt sie objektiv in das Leidensverdienst des Erlösers, subjektiv in die Rechtfertigung, sei es durch das Sakrament der Taufe oder den in der Liebe lebendig gewordenen Rechtfertigungsglauben, lauter Stücke, welche unter Voraussetzung der bona fides, deren Verbreitungsradius möglichst groß anzunehmen ist, auch außerhalb der katholischen Kirche angetroffen werden. Hieraus bestimmt sich der Sinn des vielfach mißverstandenen Satzes: *Extra Ecclesiam nulla salus.* Der vielberufene Grundsatz will selbstverständlich nicht die ebenso unsinnige wie unchristliche Maxime aussprechen: „Alle Nichtkatholiken werden verdammt", sondern nur im Sinne der „symbolischen Bücher" des Alt-Protestantismus die Wahrheit einschärfen: „Der Beitritt zur Kirche ist für jeden heilsnotwendig, der sie als unumgängliche Heilsanstalt erkannt hat."

Vorschläge zur Toleranz.

Was insbesondere das vielfach getrübte Verhältnis zwischen Katholiken und Protestanten in Deutschland betrifft, so erheben nicht nur die Staatslenker, sondern alle aufrichtigen Vaterlandsfreunde den gemessenen Ruf:

Die konfessionelle Hetze muß aufhören. Indem wir den führenden Geistern im Protestantismus die Initiative zur Beschwichtigung der Gemüter in ihren eigenen Reihen vertrauensvoll überlassen, möge hier nur kurz skizziert werden, was die Katholiken ihrerseits zur Verbesserung der gespannten Beziehungen beitragen können. In erster Linie sollten auch sie trotz ihrer ablehnenden Haltung gegen das System sich die wohltätigen Wirkungen vergegenwärtigen, welche die Reformation auf die katholische Kirche und Wissenschaft fraglos ausgeübt hat. Denn der Reformation allein war es im Grunde zu danken, daß mit der jahrhundertelang geplanten und immer wieder verschobenen „Reform an Haupt und Gliedern" endlich Ernst gemacht, daß mit den zahlreichen Mißbräuchen in der Kirche gründlich aufgeräumt, daß der Verkommenheit und Unwissenheit des Klerus wirksam gesteuert und der theologischen Wissenschaft ein ungeahntes Feld neuer Betätigung eröffnet wurde. Man braucht nur das Tridentinum und die darauf folgende Blütezeit der Spätscholastik zu nennen, um sich von all diesen im Gefolge der abendländischen Kirchenspaltung einherziehenden Wohltaten geschichtlich zu überzeugen. Sodann haben aber auch die Reformatoren selbst als historische Gestalten ein strenges Recht auf vorurteilslosere, unparteiische, objektive Würdigung, wie denn namentlich auch ihre guten Seiten und persönlichen Vorzüge, an denen es nicht fehlt, gerechte Hervorhebung erheischen. Erfahrungsgemäß ist es der gehässige Ton der Polemik, welcher drüben am meisten verletzt und auch im eigenen Lager verstimmend wirkt, während es doch ein Leichtes wäre, durch sachliche Vornehmheit, solide Beweisführung, Hochachtung vor der fremden Überzeugung eine durchschlagendere Wirkung zu erzielen als durch polternd rohe Sprache, böswillige Verketzerung, Unterschiebung schlechter Motive. Auch die Leistungsfähigkeit des Protestantismus in der Verbreitung und Förderung von Wissenschaft, Kunst, Religiosität und Kultur sollte nicht unterschätzt, noch weniger in Zweifel gezogen werden. Endlich möge man nicht vergessen, daß die Reformationskirchen, welche nunmehr auf eine beinahe vierhundertjährige Geschichte zurückblicken, doch so manches alte Erbstück aus dem Katholizismus, wie Glaubenssymbole, Bibel, Taufe usw., treu bewahrt und damit ihre innere, wenn auch noch so lose Verbindung mit der Kirche nicht ganz aufgegeben haben. Ist doch schon die bloße Taufgemeinschaft ein innerer Kitt, stark genug, um die christlichen Konfessionen zu einer großen Christusgemeinschaft zusammenzuschließen, wenn diese auch bis zur eigentlichen Kirchengemeinschaft nicht fortschreitet. Eine solche Betonung des Gemeinsamen und Einigenden statt Hervorhebung des Verschiedenen und Trennenden ist in hohem Maße geeignet, einen gemeinsamen Boden zu schaffen, auf dem alle Konfessionen für christliches Wesen in Familie und Staat wirken und für das gemeinschaftliche Vaterland ihre besten Kräfte einsetzen können.

B. Die spezielle Dogmatik.

Wesen und Wissenschaftlichkeit der Dogmatik.

I. Allgemeines. Im Gegensatz zur allgemeinen Dogmatik oder Apologetik ist die spezielle Dogmatik reine Glaubenswissenschaft, während sie von der Moraltheologie sich durch den besonderen Gesichtspunkt unterscheidet, daß sie nicht die übernatürlichen Normen des sittlichen Handelns, sondern die des gläubigen Denkens an die Hand gibt. Was man in gegnerischen Kreisen der Dogmatik am meisten zum Vorwurf macht, ist die Anklage, daß das Ziel ihrer Forschung durch die Vorschrift einer bestimmten Marschroute zum voraus bezeichnet sei, weswegen bei ihr von unbehinderter Freiheit ebensowenig die Rede sein könne wie von wahrer Wissenschaft. Deshalb erscheine das wissenschaftliche Verfahren, das auch sie gleichsam zum Scheine anwendet, zur bedeutungslosen, formalen Spielerei herabgesetzt. Voreilige Stimmen halten sich aus diesem Grunde für berechtigt, die Entfernung der theologischen Fakultäten aus dem Universitätsverbande zu verlangen, obschon sie eigentlich wissen müßten, daß die Universitäten im Schatten der Theologie entstanden und aufgewachsen sind. Auch darin tritt die Unbilligkeit ihrer Forderungen hervor, daß die Universitäten dazu da sind, nicht nur selbständige Forscher heranzubilden, sondern auch Staat und Kirche mit Beamten zu versorgen. Trotzdem verdient der Einwand nähere Berücksichtigung. Wegen der Dunkelheit des Glaubensinhaltes waren schon einzelne Scholastiker (Durand, Vasquez) geneigt, der Theologie den Charakter einer Wissenschaft im landläufigen Sinne abzuerkennen. Man sollte sich aber im eigenen Interesse wohl hüten, den Begriff der Wissenschaft zu enge zu fassen. Wenn die volle Einsicht in das Wie der obersten Axiome, auf denen jede Wissenschaft letztlich ruht, zum inneren Wesen derselben gehörte, so müßte man nicht nur allen Subalternwissenschaften in Bausch und Bogen die Wissenschaftlichkeit absprechen, weil sie ja ihre obersten Prinzipien aus einer höheren Disziplin entlehnen, sondern auch die euklidische Geometrie, diese echteste und konsequenteste aller Wissenschaften, zur Unwissenschaftlichkeit verdammen, da sie das grundlegende Parallelenaxiom nicht strenge zu beweisen vermag. Eine absolut voraussetzungslose Wissenschaft gibt es nicht; denn sie wäre gleichbedeutend mit der Wissenschaft des Nichts. Gleichwie der Logiker mit Begriffen, der Historiker mit Tatsachen, der Chemiker mit Atomen als einem Gegebenen anfängt, so arbeitet auch der Dogmatiker mit dem in Schrift und Tradition hinterlegten Gotteswort als seinem Material, welches der wissenschaftlichen Bearbeitung, Ausbeutung, Begründung und Systematisierung harrt. Indem er die apologetischen Aufgaben in der Fundamentaltheologie als gelöst betrachtet und auf ihrem Grunde weiterbaut, ist er sich zugleich bewußt, daß er nicht mit bloßen Fiktionen, Chimären, Luftschlössern hantiert. Zudem verwendet er beim Ausbau seines Lehrgebäudes alle Methoden der Induktion, Deduktion, Analyse, Synthese usw., welche auch die übrigen Gelehrten zur Anwen-

Voraussetzungslose Wissenschaft.

dung bringen, wenn auch das Ziel seiner Forschung insoweit gebunden erscheint, als die angenommene Richtigkeit seiner Resultate nicht mit klar erkannten Glaubenswahrheiten und kirchlichen Feststellungen in Widerspruch treten darf. Diese Gebundenheit bedeutet aber keinen Fehler; denn die Widerspruchslosigkeit der Forschungsergebnisse ist auch in jeder anderen Wissenschaft die unerläßliche Vorbedingung ihrer Wahrheit. Die Freiheit der Forschung bedeutet nicht das Ungebundensein an Grenzen des Erkennens; denn solche Grenzen existieren überall, sowohl am Anfang wie am Ende jeder Forschung. Wahrhaft geistesfrei kann nicht derjenige heißen, der sich über alle Denk- und Sittengesetze frei hinwegsetzt; sonst wäre die wildeste Unvernunft zugleich die größte Geistesfreiheit, die schlimmste Libertinage die höchste sittliche Freiheit. Innerlich unfrei ist also auch nicht derjenige, welcher für sein Denken und Handeln Schranken anerkennt; denn die Freiheit ist nicht nur mit der Autorität vereinbar, sondern findet an ihr auch ihre innere Vollendung und ihr Korrektiv. Mithin mündet die gläubige Annahme göttlicher Wahrheiten, ohnehin durch die apologetischen *motiva credibilitatis* auch wissenschaftlich verbürgt, nicht aus in unwürdige Geistesknechtschaft, sondern stellt sich dar als pflichtschuldige Gehorsamswilligkeit gegen die überlegene Autorität der göttlichen Urvernunft, die weder trügen noch betrogen werden kann. Bussole und Leuchtturm sind für den Schiffer Orientierungsmittel, die weder die Kunst noch die Wissenschaft der Schiffahrt auf den Kopf stellen. Warum sollten die Dogmen für die Theologen etwas anderes sein als Warnungstafeln, welche ihn auf die Klippen des Irrtums aufmerksam machen wollen? Im übrigen erreicht die dogmatische Gebundenheit bei weitem nicht den Umfang, wie er behauptet wird. Denn neben den feststehenden Dogmen gibt es ein unübersehbares Gebiet ungelöster, vielleicht unlösbarer Kontroversfragen, an deren Aufhellung der Scharf- und Spürsinn sich nicht weniger frei erproben kann wie an den schwierigsten Problemen der höheren Mathematik, besonders auf dem Gebiete der Funktionentheorie. Mag dem Laien diese Behauptung zwar wunderlich vorkommen, der Fachmann weiß es besser. Selbst hier ruht die Arbeit des Theologen noch nicht; auch den stabilen Dogmen wendet er sein wissenschaftliches Interesse zu, indem er mit Hilfe der Exegese, Patristik und Dogmengeschichte ihren Unter- und Hintergrund aufhellt, die historischen Bedingungen ihrer Entstehung, Entwicklung und Ausprägung aufzeigt, die pragmatischen Berührungspunkte mit verwandten Nachbargebieten aus der *analogia fidei* aufdeckt und so das Besondere in einen großzügigen allgemeinen Zusammenhang bringt: das Geschäft der Systembildung. Hinzukommt die selbstverständliche Freiheit, an ein gegebenes Dogma nicht zwar mit dem wirklichen, wohl aber dem sogenannten „methodischen Zweifel“ heranzutreten und dasselbe rekonstruktiv aus seinen keimhaften Anfängen heraus vor seinem geistigen Auge, soweit es gelingen mag, aufzubauen, eine Aufgabe, welche namentlich die kritisch sichtende Dogmen-

Geistesfreiheit.

Grenzen der dogmatischen Gebundenheit.

geschichte zu lösen unternimmt. Somit ist die dogmatische Bewegungsfreiheit bei aller Gebundenheit immerhin noch groß genug, um mit derjenigen anderer Forscher recht wohl in Vergleich gestellt werden zu dürfen.

Positive Methode.

Aus dem Wesen, den Aufgaben und Zielen unserer Wissenschaft ergibt sich ihre Methode von selbst. Mehr als im Mittelalter wird vor allem die positive Methode zur Anwendung kommen, welche durch die quellenmäßige Erhebung des Glaubensinhaltes aus der Offenbarung zugleich die kirchlichen Feststellungen als wissenschaftlich berechtigt nachweist; denn das kirchliche Lehramt kann bei seiner inneren Gebundenheit an die gegebene Glaubenshinterlage nichts zum Glaubenssatz erheben, was nicht in den Offenbarungsquellen ohnehin formell oder virtuell enthalten ist.

Dogmengeschichte.

Der positiven Theologie leistet die neuere Dogmengeschichte wertvolle Dienste. Weil diese junge Wissenschaft auf protestantischem Boden erwachsen ist, so empfanden die Katholiken anfänglich eine begreifliche Abneigung gegen ihre Anbauung und Weiterpflege, zumal sie bald genug beobachten mußten, wie auch hier der freie Subjektivismus zu den tendenziösesten Geschichtskonstruktionen verleitete. Diese unangenehme Wahrnehmung darf jedoch nicht davon abhalten, dem vielversprechenden Fache eine größere Sorgfalt zuzuwenden, weil gerade die Dogmengeschichte ein höchst fruchtbares Mittel zur Verjüngung, Belebung und Vertiefung der Traditionsbeweise an die Hand liefert, wenn auch manche apriorische Lieblingstheorieen der Alten darüber zu Falle geraten sollten. Die wenigen Dogmengeschichten, die wir aus katholischer Feder besitzen, haben das Ideal noch nicht erreicht, weil sie teils bei der Ausführung viel zu fragmentarisch und aphoristisch ausgefallen sind, teils bei der genetischen Zurückverfolgung die großzügige Pragmatik vermissen lassen. Die Berechtigung und Notwendigkeit der Dogmengeschichte gründet im Wesen der kirchlichen Lehre als einer fortschreitenden Entwicklung; denn wo eine allmähliche Entfaltung der Dogmen vorhanden ist, da muß es auch eine Geschichte dieser Lehrentwicklung geben. Je energischer die Lösung dieser gewaltigen Zukunftsaufgabe von den katholischen Theologen in die Hand genommen wird, desto klarer wird sich herausstellen, daß die Dogmengeschichte nicht die Auflösung des Dogmas, sondern seine historische Bestätigung im Geleite hat. Hiermit soll jedoch nicht gesagt sein, daß die Dogmatik der Zukunft sich ganz in Dogmengeschichte umarten oder die dogmengeschichtliche Betrachtung die einzige und alleinberechtigte Methode im Lehrbetrieb werden soll. Würde diese einseitige Auffassung doch zu einer Vermischung der Grenzlinien zweier unabhängiger Wissenschaften führen. Aber die Dogmatik soll die Dogmengeschichte ausgiebig berücksichtigen und ausnutzen, soll stets von ihr lernen und an ihr sich orientieren, soll den Traditionsbeweis nach ihren gesicherten Ergebnissen ausgestalten und vollenden. Noch aus einem anderen Grunde kann die Zukunftsmethode der Dogmatik nicht einseitig die dogmengeschichtliche

Spekulative Methode.

sein. Es ist das intellektuelle Bedürfnis nach spekulativer Durchdringung

der Glaubenswahrheiten mit Hilfe der Philosophie, namentlich der Metaphysik. Diese Aufgabe hat wohl am glänzendsten die Scholastik gelöst, weshalb man kurz von der scholastischen Methode spricht. Dieselbe setzt sich eine vierfache Aufgabe: 1. den tieferen Inhalt der Dogmen allseitig aufzuschließen; 2. die Zusammenhänge mit den übrigen Offenbarungssätzen aufzuzeigen und so das Ganze als geistigen Kosmos zu erweisen; 3. aus gegebenen Prämissen nach den Regeln der Logik theologische Schlußfolgerungen zu ziehen; 4. durch philosophische Betrachtung die Mysterien unter Anerkennung ihres übervernünftigen Inhaltes nach Möglichkeit aufzuhellen. Fragt man nach der Art der Philosophie, welche bei der spekulativen Bearbeitung der Dogmen Handlangerdienste zu leisten hat, so ist grundsätzlich zu bemerken, daß die Offenbarung, obschon an sich schon höchste Lebensweisheit und erhabenste Philosophie, von allen menschlichen Philosophiesystemen an und für sich unabhängig ist. Den Kirchenvätern mochte der Platonismus, dem Pseudo-Dionysius der Neuplatonismus am meisten zusagen, weil sie instinktiv in diesen Systemen eine innere Wahlverwandtschaft mit der Erhabenheit des Christentums herausfühlten. Dagegen erblickte die Scholastik im Aristotelismus diejenige Philosophie, welche zum wissenschaftlichen Ausbau des Glaubenssystems am besten sich eignete. Weil der Aristotelismus in seinen Grundzügen und Hauptergebnissen zugleich die Philosophie des gesunden Menschenverstandes verkörpert, so hat Papst Leo XIII. die aristotelisch-scholastische Philosophie, die ihren Höhepunkt im hl. Thomas von Aquino erstieg, den katholischen Gelehrtenschulen als Richtschnur empfohlen und vorgeschrieben. Vermißt wird in der Gegenwart die Pflege der Mystik, einer Schwester der Scholastik. Die fromme Innigkeit, welche die Schriften eines Bernhard, Bonaventura, Heinrich Seuse, Thomas von Kempen inspirierte, scheint entschwunden zu sein. Allerdings ist die äußere Zeitlage der Mystik allzu ungünstig. Die kritische Verstandesrichtung, das moderne Verkehrs- und Erwerbsleben, die niemals zu sich selbst kommende Berufshast, selbst das verflachende Zeitungswesen lassen den Hauch jener Innerlichkeit und Gottversunkenheit nicht mehr aufkommen, in der allein die zarte Blume der Mystik gedeiht. Und dennoch würde die Mystik auch heute noch eine wertvolle Bereicherung, Vertiefung und Ergänzung für die spekulative Dogmatik bilden. Dem Herzen gebend, was des Herzens ist, käme sie der Verinnerlichung der Frömmigkeit und Liebe zustatten, ohne welche kein Zeitalter dauernde Früchte der christlichen Kultur hervorbringt.

Platonismus und Aristotelismus.

Scholastik und Mystik.

Wie wir schon sahen, hat die Dogmatik mit der Tatsache der Dogmenbildung zu rechnen, über deren Begriff die irrigsten Vorstellungen im Schwange sind. Vom Grundsatz ausgehend, daß die ganze Offenbarung in und mit Christus ihre Vollendung sowie ihren krönenden Abschluß empfing, erblickt die Kirche in dem ihr übergebenen Glaubensschatz ein schlechthin abgeschlossenes, unvermehrbares Ganzes, das sie als ihre Glaubenshinterlage (depositum fidei) eifrig hütet, authentisch

Dogmenbildung.

predigt und organisch entfaltet. In der stufenweisen Entfaltung des ursprünglich Gegebenen liegt das Wesen der Dogmenentwicklung oder Dogmenbildung, welche von starrer Unveränderlichkeit und zielloser Ver-
„Neue Dogmen". änderung gleich weit entfernt ist. Was Draußenstehende als „neue Dogmen" ansehen, das ist bei Licht betrachtet nichts anderes als die letzte Stufe eines organischen Entwicklungsprozesses, in welchem man wie in drei Stadien Keim, Blüte und Frucht unterscheiden kann. Die kirchlichen Dogmen sind keine Petrefakten, die man als starre Gebilde in jedem Jahrhundert beliebig ausgraben kann, sondern lebendige Organismen, die teils unter dem Antriebe ihrer inneren Lebenskraft, teils unter dem äußeren Reibungseinfluß der Häresieen sich aus ursprünglich gegebenen Keimen entwickelten und unter göttlicher Leitung zu ausgewachsenen Pflanzen entfalteten. Wie groß der Unterschied zwischen einst und jetzt infolge dieser organischen Triebkraft geworden ist, lehrt ein Blick auf die griechisch-schismatische Kirche, welche seit Photius fast stationär auf demselben Entwicklungsstand stehen geblieben ist und in ihrer Erstarrung den Eindruck eines versteinerten Baumes hervorruft. Und doch erkennt der Katholizismus, wenn man die Lehrdifferenzen über den päpstlichen Primat und das Filioque abzieht, in diesem Baume unschwer sein eignes Wesen wieder, wenn auch auf einer niederen Stufe
Keine Rückbildung. der Entwicklung. Denn der Lebensbaum der katholischen Kirche hat inzwischen weitere Blüten getrieben und auch reife Früchte gezeitigt. Die jetzt erreichte Entwicklungshöhe auf kritisch-historischem Wege auf den unentwickelten Stand des apostolischen Urchristentums künstlich zurückschrauben wollen, hieße nicht eine Reinigung von Auswüchsen, sondern die Verstümmelung der Kirche vornehmen, wie es denn ungereimt genug wäre, den ausgereiften Mann auf seine Kindheit zurückzubringen oder den ausgewachsenen Baum bis auf seine Wurzel zurückzuschneiden. Gegen Loisy mag noch eigens betont werden, daß nicht das Wesen des Christentums in der Entwicklung als solcher, sondern umgekehrt die Entwicklung im Wesen des Christentums gelegen ist, wobei diese Entwicklung selbst als stetiger Fortschritt aus präformierten, substantiell unveränderlichen Keimen, nicht aber als wesenhafte Veränderung in Weise der Epigenesis oder Heterogenie zu deuten ist. Die hier dargelegte Anschauung des Vincenz von Lerin († um 450) hat auch das Vatikanum sich angeeignet.

Gotteslehre. II. Die Einzelgebiete. Unter allen Glaubenszweigen hat die allgemeine Gotteslehre, bereits von der Scholastik mit allen Finessen bis ins kleinste durchgearbeitet, wohl die wenigsten Wandlungen erfahren oder auch in der Zukunft zu gewärtigen. Die heißen Kämpfe über Traditionalismus und Ontologismus, welche vor wenigen Jahrzehnten noch die theologischen Hörsäle erfüllten, sind eingestellt, seitdem erkannt ist, daß die natürliche Gotteserkenntnis weder allein auf die menschliche

Überlieferung und Sprache, noch auf eine unmittelbare Intuition des Wesens Gottes zurückführbar erscheint. Dagegen findet die Annahme einer angeborenen Gottesidee hie und da noch Liebhaber, welche ihre Position mit der Gotteslehre der ältesten Apologeten und Kirchenväter zu decken suchen. Obschon es dem Theologen völlig freisteht, die sog. metaphysische Wesenheit Gottes in ein beliebiges Attribut zu verlegen, in welches er will, so hat doch die meiste Zugkraft jene Auffassung behalten, welche in der Aseität (besser: Autusie) die Grundeigenschaft Gottes erblickt, zumal da auch die jüngsten Verhandlungen über den uralten Gottesnamen Jahve nachdrücklich auf diesen Weg hinweisen. Aber der Aseitätsbegriff selbst bedarf noch immer einer genaueren Fassung und Begrenzung, um nicht dem verhängnisvollen Irrtum Vorschub zu leisten, als bedeute die Aseität entweder die Selbsthervorbringung Gottes oder das abstrakte allgemeine Sein der Universalien. In einen Strudel von Fragen und Rätseln führt das eindringendere Studium über das Wissen Gottes, namentlich über das Medium des göttlichen Erkennens. Vornehmlich zwei Schulrichtungen sind es, welche sich heftig kämpfend gegenüberstehen, nämlich der Thomismus und der Molinismus, die schon hier ihren tiefsten und untersten Ankergrund suchen, um die Grundlagen ihrer Gnadensysteme — hier die *scientia media*, dort die *praemotio physica* — in den sicheren Hafen zu bringen. Eine Verständigung ist noch nicht erzielt und überhaupt aussichtslos. In der Lehre vom göttlichen Willen steht das Problem der Sünde obenan und bedarf der steten Überwachung, um keine Verdunkelung der göttlichen Heiligkeit, Freiheit und Souveränität durch die Einreden des Pessimismus eintreten zu lassen. Das Trinitätsdogma, dieser Eck- und Grundstein des Christentums und so recht die Herzmitte der ganzen Dogmatik, ist in seinen Grundlinien mit festem Griffel unverrückbar festgelegt und läßt sich auch durch die neuesten Angriffe des modernen Antitrinitarismus nicht mehr von seiner Stelle rücken. Nur der johanneische Logosbegriff bedarf in seiner Beziehung zur stoisch-neuplatonischen, jüdisch-philonischen und altpatristischen Logoslehre noch mancher Aufklärung, und die an ihn sich knüpfenden Streitfragen können nur durch eingehende Monographien zum Austrag gebracht werden.

Aseität.

Wissen und Willen Gottes.

Trinität und Logoslehre.

In der Schöpfungslehre behauptet das Kreationsdogma mit seinen Begleiterscheinungen seine zentrale Stellung, die ihm die Rücksicht anweist, daß von seiner Anerkennung die Läuterung und Vollendung des christlichen Gottesbegriffes abhängt. Dabei ist die Freiheit des Schöpfers nicht weniger zu betonen wie seine Macht in der Erhaltung, Mitwirkung und Vorsehung — drei Funktionen, in denen zugleich die herablassende Liebe Gottes gegen seine Geschöpfe einen sprechenden Ausdruck findet. Das Werk des Schöpfers, das nicht unbesprochen bleiben darf, gliedert sich in die drei übereinandergebauten Reiche: Welt, Mensch, Engel, welche der Reihe nach in der christlichen Kosmologie, Anthropologie

Schöpfungslehre.

und Angelologie zur Behandlung kommen. Am wichtigsten erscheint die Grundlegung der Übernatur in der Menschen- und Engelwelt, weil Pelagianismus, Protestantismus und Bajanismus in verjüngten Formen fortleben und über das Wesen des Übernatürlichen, welches zugleich die Basis der Gnadenlehre legt, verkehrte Anschauungen vortragen. Auch erscheint erst von hier aus ein klares und korrektes Verständnis vom Wesen des paradiesischen Urstandes und der Erbsünde, sowie von der Tragweite des Engelsturzes möglich. Inhaltlich bieten alle diese schwierigen Untersuchungen sehr viel und berühren sich zum Teil mit den tiefsten Fragen der Anthropologie und methaphysischen Psychologie.

Christologie. Die auf dem Fuße folgende Erlösungslehre zerfällt in die vielfach ineinanderspielenden drei Hauptabschnitte der Christologie, Soteriologie und Mariologie. In der Christologie kehrt unter einem anderen Gesichtspunkt wie in der Apologetik die alte Frage wieder: Was haltet ihr von Christus? Daß die auf der einzigartigen Gottessohnschaft beruhende wahre Gottheit Christi ebensoscharf bewiesen werden muß wie seine auf der Geburt aus Maria beruhende wahre Menschheit, rechtfertigt sich aus dem Umstande, daß ohne diese Doppelvoraussetzung der Grundbegriff der ganzen Christologie, die hypostatische Union, völlig in der Luft schweben würde. Die hypostatische Einigungsweise beider Naturen ist und bleibt so wichtig, daß sie auch heute noch gegen die zwei ausgestorbenen Häresieen des Nestorianismus (und Adoptianismus) einer- und des Monophysitismus (und Monotheletismus) andererseits verteidigt und auch in ihrer theologischen Tragweite für die Seele Christi untersucht werden muß. Wennschon die philosophische Vereinbarkeit zwischen Unsündlichkeit und sittlicher Freiheit der Spekulation nach wie vor ein schwer zu lösendes Rätsel aufgibt, so sind doch die Ansichten über die ethische Vollkommenheit des menschlichen Willens Christi entschieden mehr geklärt als diejenigen über die Wissensvollendung seines Verstandes. Wer sich aber von der Hoheit der menschlichen Erscheinung Jesu sowie von der Entstehung seines nicht zu umgehenden Gottesselbstbewußtseins genügende Rechenschaft geben will, der wird schwerlich der Einsicht sich verschließen, daß man für die menschliche Seele Christi eine relative Allwissenheit annehmen und ihren tiefsten Grund in der Prärogative der beseligenden Gottschauung als einer Wirkung der hypostatischen Union suchen muß. Tatsächlich gibt es nur noch wenige Dogmatiker, welche dieser Folgerung ihre Zustimmung versagen. Im Dogma von der Anbetungswürdigkeit des Menschen Jesus endlich findet der im Mittelalter unbekannte und erst im 17. Jahrhundert aufgekommene Herz-Jesu-Kult
Soteriologie. seine theologische Begründung und Rechtfertigung. Wie die hypostatische Union in der Christologie, so wird in der Soteriologie die natürliche Mittlerschaft des Erlösers zum Grundbegriff. Denn sowohl die stellvertretende Genugtuung im blutigen Opfertod als auch die drei Ämter des Hohepriester-, Propheten- und Königtums stellen im Grunde nur ebenso-

viele Funktionen des Mittleramtes Christi dar. Im Rahmen dieser Gliederung kommen die tiefgründigsten Probleme, wie über die Angemessenheit und Notwendigkeit der Erlösung, die Prädestination des Erlösers, die Stellvertretungsidee, die innere und äußere Vollkommenheit der Genugtuung, die soteriologische Bedeutung der Auferstehung, Höllenfahrt und Himmelfahrt u. dgl. zur Erörterung. Soviel die Scholastik in der wissenschaftlichen Ausbildung der Satisfaktionstheorie auch geleistet hat, so bleibt dennoch eine allumfassende, einheitlich durchgeführte, alle Momente harmonisch berücksichtigende Gesamtdarstellung ein Desiderat der Zukunft. Weil weder die Person noch das Werk des Erlösers sich trennen läßt von seiner Mutter, so bildet die Mariologie einen integrierenden Bestandteil der Erlösungslehre; denn von der Realität der Gottesmutterschaft (θεοτόκος) hängt die hypostatische Union mit all ihren Konsequenzen, sowie die Wahrheit des gottmenschlichen Erlösungswerkes ab. Damit ist die Gottesmutterschaft selbst zum Grundbegriff erhoben, aber auch zum Prinzip und Maßstab der Würde, Würdigkeit und Gnadenfülle Marias. Ave, gratia plena! Die dogmengeschichtliche Entfaltung der Gnadenfülle hat zur Anerkennung von vier Privilegien geführt: unbefleckte Empfängnis, persönliche Sündenlosigkeit, ewige Jungfrauschaft, leibliche Himmelfahrt. Während mit Bezug auf die drei ersten Gnadenvorzüge die Akten geschlossen sind, ist das letzte Wort über die Himmelfahrt noch nicht gesprochen. Tiefere Untersuchungen sind im Gange. Die hyperdulische Verehrungswürdigkeit, sowie die besonders wirksame Fürbitte der Mutter Gottes darf aber nicht zu dem falschen Versuche verleiten, durch unvorsichtige Erschleichung einer Koordinations- statt Subordinationsstellung die einzige Mittlerschaft Christi zu verdunkeln und zu verschleiern. Ohne ihren Sohn vermag die Mutter nichts, und alles, was die Mutter kann, kann sie nur durch ihren Sohn. Manche Mariologen, mehr von falscher Sentimentalität getrieben als erfüllt von Wissenschaft, führen nicht immer eine Sprache, welche die Einzigkeit und Unverschiebbarkeit der mittlerischen Stellung des Gottmenschen deutlich erkennen läßt, so daß der Katholizismus in den falschen Verdacht geraten konnte, als ob er die fürbittende Macht der Mutter der Allmacht ihres göttlichen Sohnes koordiniere. Da auch sonstige Übertreibungen, ja offenbare Irrtümer manche sonst gute Werke über Mariologie stark verunzieren, so gilt es, mit allen Kräften gegen diese ungesunden Auswüchse Protest zu erheben und die Mariologie im Lichte der echten kirchlichen Lehre von allen Extravaganzen zu säubern. Mariologie.

In der Gnadenlehre konzentriert sich das Hauptinteresse auf die Rechtfertigung als ihren Mittelpunkt. Aktiv in der Eingießung und formell in der Aufnahme der habitualen Rechtfertigungsgnade bestehend, liegt die Bekehrung des Sünders derart jenseits aller natürlichen Kraftanstrengung, daß er das übernatürliche Heilsgut aus eigener Kraft nicht erreichen kann. Da in dieser Erwägung die Anerkennung einer doppelten Gnade eingeschlossen liegt, so ist die jetzt übliche Zweiteilung in der Gnadenlehre.

Lehre von der wirklichen Gnade (gratia actualis) und von der heiligmachenden Gnade (gratia sanctificans) methodisch gerechtfertigt. Indem die Kirche gegen den Alt-Protestantismus und den Jansenismus eine gewisse sittliche Leistungsfähigkeit der nackten Natur, gegen den Pelagianismus die absolute Ohnmacht der Natur in Heilssachen, gegen den Semipelagianismus endlich die absolute Gnadennotwendigkeit zum Glaubensanfang und Beharren im Guten verficht, nimmt sie in glücklicher Weise zwischen allen falschen Extremen die richtige Mitte ein und läßt zugleich auch die Unverdienbarkeit und Allgemeinheit der wirklichen Gnade zu ihrem unverkürzten Rechte kommen, gestattet also den Theologen in der sehr schwierigen und dunkeln Prädestinationslehre eine gewisse Bewegungsfreiheit. Fließen hier zwar die thomistisch-molinistischen Schlachtlinien ohne scharfe Begrenzung in etwa noch ineinander, so kommt der schroffe Gegensatz dagegen scharf zum Durchbruch, wo es gilt, das Verhältnis von Gnade und Freiheit wissenschaftlich aufzuhellen. Hier formiert sich die Schlachtstellung genau nach dem Parteiprogramm, wenn auch der vormals so erbitterte Streit heute viel mildere Formen angenommen hat. Aber immer noch stehen sich Thomismus bezw. Augustinianismus und Molinismus bezw. Kongruismus unversöhnt gegenüber, während der kompromißlustige Synkretismus vergeblich die Versöhnung der feindlichen Brüder anstrebt.

Thomismus und Molinismus.

Sakramentenlehre

Vielleicht nirgends sonst zeigt sich der Wert dogmengeschichtlicher Forschungen in so hellem Licht wie in der umfangreichen Sakramentenlehre. Nur den historischen Studien verdankt der beliebte Präskriptionsbeweis seine durchschlagende Kraft. Die Siebenzahl der Sakramente, das Alter der Infusionstaufe, Materie und Form der Firmung, die eucharistische Gegenwart und Transsubstantiation, Beichte und letzte Ölung, die Einheit des Weiheritus im Abend- und Morgenland, Ehe und Zölibat — alle diese und ähnliche Probleme gewinnen im Lichte geschichtlicher Betrachtung ein ganz anderes Aussehen als im unhistorischen Zeitalter der Scholastik. Den Schlußstein des ganzen Lehrgebäudes bildet die Eschatologie, d. i. die Lehre von der Vollendung des Einzelmenschen wie des gesamten Menschengeschlechtes. Auf keinem anderen Gebiete ist die Scheidung des Sicheren vom Ungewissen oder bloß Wahrscheinlichen so geboten wie hier, weshalb sich methodisch prägnante Kürze und Beschränkung auf das Notwendigste von selbst empfiehlt. Die kopernikanische Weltanschauung hat die Sicherheit, mit der man vor alters Fegefeuer und Hölle in den Erdmittelpunkt verlegte, untergraben, wenn nicht vernichtet. Deshalb kann die geozentrisch befangene Patristik und Scholastik in diesen und ähnlichen Fragen heutzutage, wo das ptolemäische Weltsystem als eine Verirrung des Geistes erkannt ist, nicht mehr als sichere und zuverlässige Führerin gelten. Mit Bezug auf den Weltuntergang, der schon in der Bibel mehr terrestrisch als kosmisch gefärbt erscheint, kommen dem Eschatologen die Feststellungen und Ahnungen

Eschatologie.

der modernen Astronomie bestätigend zu Hilfe. Über den Chiliasmus der Alten verbreiteten wieder die dogmengeschichtlichen Studien der Neuzeit helleres Licht. Ihr Ergebnis geht dahin, daß selbst die mildesten und gemäßigtsten Auffassungen über das tausendjährige Reich Christi auf Erden ihr Existenzrecht verwirkt haben.

Schlußbetrachtung. Der katholischen Dogmatik im weitesten Sinne läßt sich kühn eine Blüteperiode weissagen unter der Bedingung, daß sie in pietätvoller Anknüpfung an die bewährten Ergebnisse der Vorzeit die von der neueren Forschung gewonnenen Wahrheitsschätze in ihren Bau sinnreich einfügt und unter Verschmähung rein mittelalterlicher Denkart, welche den Kulturfortschritt von vollen acht Jahrhunderten schmählich ignorieren müßte, mit der wahren Bildung der Zeit voranschreitet und die Darstellung und Begründung ihrer Lehren verständnisvoll den Bedürfnissen der Gegenwart anpaßt. Wenn überhaupt im sog. Reformkatholizismus ein gesunder Kern steckt, so ist es der, daß die kirchliche Wissenschaft und das kirchliche Leben bei ihrer außerordentlichen Anpassungsfähigkeit an neue Verhältnisse etwas mehr als bisher den Menschen des 20. Jahrhunderts ins Auge fassen möchte. Gilt dies zwar in erster und vorzüglicher Linie von der allgemeinen Dogmatik oder Apologetik, deren mittelalterliche Tracht uns moderne Menschen freilich wie eine antiquarische Kuriosität anmuten würde, so findet es doch, wenn auch in beschränkterem Maße, auch auf die spezielle Dogmatik sinngemäße Anwendung. Der an sich unveränderte Dogmenschatz verlangt eben gebieterisch nach neuen Formen und Darbietungen, welche auf den Genius der Neuzeit gebührende Rücksicht nehmen. Gebundenheit und Fortschritt sind so vereinbar wie Autorität und Freiheit. Fragt man nach den Kulturwerten, welche die katholische Dogmatik an die Zukunft weitergibt, so besteht der größte und kostbarste unseres Erachtens darin, daß sie die christliche Weltanschauung in ihrer ungekürzten Ganzheit und ungetrübten Gestalt in die zukünftigen Gesellschaftsbildungen glücklich hinüberretten wird. Dem titanenhaften Ansturm des Unglaubens, welchem die Entchristlichung breiter Schichten der Bevölkerung leider schon gelungen ist, setzt sie einen ebenso unbeugsamen wie unüberwindlichen Widerstand entgegen. Auch in außerkirchlichen Kreisen hat man das Gefühl, daß bei der hereinstürzenden Hochflut des Atheismus gerade die katholische Kirche es sein wird, welche mit ihrer straffen Organisation und Verfassung, mit ihrer unerbittlichen Konsequenz in Predigt und Lehre, mit ihrer hochgemuten Zukunftszuversicht das gefährdete Glaubensschifflein unversehrt durch die Brandungen steuern und der Welt das Evangelium auch dann erhalten wird, wenn sie, was wir nicht hoffen, rings um sich herum nur die schwimmenden Trümmer geborstener Fahrzeuge erblicken sollte. Die freisinnige Theologie, welche mit der Trinität und Gottheit Christi das wahre Christentum preisgegeben hat, rollt auf einer schiefen Ebene herab,

auf der es keinen bestimmten Punkt mehr gibt, wo ihr ein wirksames Halt geboten werden könnte. Die Preisgabe des Christentums gefährdet so auch den Theismus. Und gerade in dieser katastrophenartigen Peripetie, die dem Weltdrama eine verhängnisvolle Wendung gibt, nimmt die Kirche und ihre Theologie einen wichtigen Posten ein, indem sie die geistigen und sittlichen Kräfte erhält, stählt und stärkt, welche auf die Rettung der christlichen Philosophie, Kultur und Gesellschaftsordnung gerichtet sind. Wie die Dogmatik als rationalen Faktor die ganze theistische Weltanschauung in sich aufgenommen und verarbeitet hat, so schöpft hinwieder der Theismus aus den Offenbarungswahrheiten viel, vielleicht das meiste von seiner werbenden Kraft und findet am Dogma einen zwar ungesuchten, aber schwer zu beseitigenden Halt. Mit der Erhaltung der theistischen Weltauffassung in allen Schichten des Volkes erscheint aber die Pflege und Weiterbildung der christlichen Kultur zu innig verwachsen, als daß nicht beide miteinander stehen und fallen sollten. Hiermit hängt jedoch auch der Fortbestand der christlichen Gesellschaftsordnung kausal zusammen, weil diese mit dem Siege des Atheismus und dem Emporblühen einer unchristlichen Kultur haltlos in sich selbst zusammenbrechen müßte. In diesem Riesenkampf um die wichtigsten und heiligsten Kulturgüter wird der Katholizismus Hand in Hand mit den gleichgestimmten verbündeten Mächten aus anderen Lagern seinen vollen Mann zu stellen wissen, vielleicht sogar die Führerrolle übernehmen müssen.

Literatur.

Da keine Geschichte der Dogmatik geliefert werden sollte, so seien nur einige der brauchbarsten und gangbarsten Werke angemerkt.

Allgemeine Dogmatik: F. HETTINGER, Fundamentaltheologie, 2. Aufl. (1888). GUTBERLET, Lehrb. der Apologetik, 3 Bde., 2. Aufl. (1895 f.). AL. v. SCHMID, Apologetik als spekulative Grundlegung der Theologie (1900). A. SCHILL, Theol. Prinzipienlehre, 2. Aufl. von WITZ (1903). Noch unvollendet ist H. SCHELL, Apologie des Christentums I^3: Religion und Offenbarung (1908); II^2: Jahwe und Christus (1908). OTTIGER, Theologia fundamentalis I (1897). DE GROOT, Summa apologetica de Ecclesia catholica ad mentem S. Thomae, ed. 3 (1906). Apologieen für Gebildete schrieben: F. HETTINGER, Apologie des Christentums, 5 Bde., 9. Aufl. (1906/8). A. WEISS, Apol. des Christentums vom Standpunkt der Sitte und Kultur, 5 Bde., 4. Aufl. (1904 ff.). P. SCHANZ, Apologie des Christentums, 3 Bde., 3. Aufl. (1903 ff.). C. H. VOSEN, Das Christentum und die Einsprüche seiner Gegner, 5. Aufl. (1905). Geschichtliches s. bei K. WERNER, Geschichte der apologet. u. polemischen Literatur der christl. Religion, 5 Bde. (1861 ff.).

Spezielle Dogmatik: SIMAR, Lehrb. der Dogmatik, 2 Bde., 4. Aufl. (1899). J. POHLE, Lehrbuch der Dogmatik in sieben Büchern, 3 Bde., 3. Aufl. (1907/8). Originell und tief: SCHEEBEN, Handbuch der kath. Dogmatik, 4 Bde. (1875. IV von ATZBERGER, 1903). Die größte deutsche Dogmatik stammt von J. B. HEINRICH, Dogmatische Theologie, 10 Bde. (vollendet durch GUTBERLET, 1904). In Monographieen hat OSWALD das Gesamtgebiet behandelt. Dazu kommen die lateinisch geschriebenen Werke von HURTER, EGGER, EINIG, TEPE, CHR. PESCH, G. VAN NOORT, sowie die großen Thomaskommentare von SATOLLI, L. JANSSENS, LÉPICIER, BUONPENSIERE u. a.

S. 492. Zur Theologie des vorigen Jahrhunderts: K. WERNER, Geschichte der Theologie in Deutschland seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart, 2. Aufl. (1889). J. BELLAMY, La théologie catholique au XIXe siècle (1904). HURTER, Nomenclator literarius theologiae catholicae, 3 vol., 4. Aufl. (1904 ff.).

S. 492. Zur Encyklika Aeterni Patris: J. V. DE GROOT, Leo XIII. und der hl. Thomas (1897). BERTHIER, De l'étude de la Somme théologique de St. Thomas (1893).

S. 495. Gegensätze der katholischen Religion: Theoretisch wäre neben dem Protestantismus noch das griechische Schisma in seinen verschiedenen Verzweigungen zu nennen gewesen, das aber wegen seines stationären Charakters in einem Werke über Aufgaben und Ziele der Kultur der Gegenwart füglich außer Ansatz bleiben durfte.

S. 497. Methode: P. SCHANZ, Über neuere Versuche der Apologetik gegenüber dem Naturalismus und Spiritualismus (1897). LE BRACHELET, De l'Apologétique traditionelle et de l'Apologétique moderne (1898). CHR. PESCH, Alte u. neue Apologetik (Theol. Zeitfragen S. 67 ff., 1900). LECLÈRE, Le mouvement catholique kantien en France à l'heure présente (1905). Polemik: J. RÖHM, Der Protestantismus unserer Tage (1897). PH. HUPPERT, Der deutsche Protestantismus zu Beginn des 20. Jahrhunderts, 3. Aufl. (1902). Irenik: J. RÖHM, Die Wiedervereinigung der christl. Konfessionen (1900). C. SELTMANN, Zur Wiedervereinigung der getrennten Christen zunächst in deutschen Landen (1904). Symbolik: A. MÖHLER, Neue Untersuchungen der Lehrgegensätze zwischen Katholiken und Protestanten, 5. Aufl. (1900).

S. 500. Gottesbeweise: H. SCHELL, Katholische Dogmatik, Bd. I (1889). GEYSER, Das philos. Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen (1899). E. ROLFES, Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles (1898). PH. J. MAYER, Der theologische Gottesbeweis u. der Darwinismus (1900). CH. DIDIO, Der sittl. Gottesbeweis (1899). R. SCHWEIZER, Die Energie und Entropie der Naturkräfte mit Hinweis auf den in dem Entropiegesetz liegenden Schöpferbeweis (1903).

S. 501. Darwinismus: A. FLEISCHMANN, Die Deszendenztheorie, Vorlesungen über den Auf- und Niedergang einer naturwissenschaftl. Hypothese (1901). DENNERT, Vom Sterbelager des Darwinismus (1902). J. MÜLLER, Probleme und Schwächen des Darwinismus (1901). E. WASMANN S. J., Zur neueren Geschichte der Entwicklungslehre in Deutschland (1895); derselbe, Vergleichende Studien über das Seelenleben der Ameisen und der höheren Tiere, 2. Aufl. (1900); derselbe, Die moderne Biologie und Entwicklungstheorie, 3. Aufl. (1906).

S. 502. Hexaemeron: A. SCHÖPFER, Bibel und Wissenschaft (1896). v. HUMMELAUER, Nochmals der biblische Schöpfungsbericht (1898). ZAPLETAL, Der Schöpfungsbericht der Genesis (1902).

S. 502. Zur Christusfrage: AD. HARNACK, Das Wesen des Christentums (1900 ff.). J. MÜLLENDORF, Der Glaube an den Auferstandenen (1900). P. ROH, Was ist Christus? 7. Aufl. (1900). A. LOISY, Evangelium und Kirche (deutsch 1903). H. SCHELL, Christus (1902). B. BARTMANN, Das Himmelreich und sein König nach den Synoptikern (1904). MEFFERT, Die geschichtl. Existenz Christi (1904).

S. 503. Inspiration: FR. SCHMID, De inspirationis Bibliorum vi et ratione (1885). P. DAUSCH, Die Schriftinspiration (1891). K. HOLZHEY, Schöpfung, Bibel und Inspiration (1902). v. HUMMELAUER, Exegetisches zur Inspirationsfrage (1904). CHR. PESCH, De inspiratione S. Scripturae (1906).

S. 504. Toleranz: Reichhaltige Literatur s. POHLE, Toleranz (Kirchenlexikon, 2. Aufl. XI, 1857 ff., 1899; Staatslexikon der Görresgesellschaft, 2. Aufl. V, 751 ff., 1904).

S. 509. Dogmengeschichte: J. ZOBL, Dogmengeschichte der kathol. Kirche (1865). SCHWANE, Dogmengeschichte, 4 Bde. (I, 2. Aufl., 1892. II, 1895). J. BACH, Dogmengeschichte des Mittelalters vom christolog. Standpunkt, 2 Bde. (1873—75). v. SCHÄZLER, Die Bedeutung der Dogmengeschichte vom kathol. Standpunkt (1884). EHRHARD und J. P. KIRSCH, Forschungen zur christl. Literatur- u. Dogmengeschichte (seit 1900). In Frankreich hat maßgebenden Einfluß gewonnen Kardinal NEWMAN, An Essai on the Development of Christian Doctrine, 2. Aufl. (1878). Vgl. DE LA BARRE, La vie du dogme catholique (1898). J. TIXERONT, Histoire des dogmes I: La théologie anténicéenne, 3. Aufl. (1906).

S. 510. Scholastik: K. WERNER, Der hl. Thomas v. Aquin, 3 Bde. (1858 ff.); derselbe, Die Scholastik des späteren Mittelalters, 4 Bde. (1881 ff.); derselbe, Franz Suarez und die Scholastik der letzten Jahrhunderte, 2 Bde. (1860). Mystik: RIBET, La mystique divine, 4 vols. (1895 ss.). R. LANGENBERG, Quellen und Forschungen zur Geschichte der deutschen Mystik (1902). JOS. ZAHN, Mystik (1908).

S. 511. Gotteslehre: Größere Monographieen von FRANZELIN, KLEUTGEN, STENTRUP, DE SAN u. a. Empfehlenswert: L. JANSSENS, De Deo uno, 2 tomi (1900). Die Trinität behandeln vorzüglich: FRANZELIN, De Deo trino secundum personas, 3. Aufl. (1881). DE RÉGNON, Études de théologie positive sur la Ste-Trinité, 4 vols. (1892 ff.). SPENTRUP, De ss. Trinitatis mysterio (1898). LÉPICIER, De ss. Trinitate (1902).

S. 512. Schöpfungslehre: PALMIERI, De Deo creante et elevante (1878). MAZZELLA, De Deo creante (1880). Andere Literatur s. J. POHLE, Lehrbuch der Dogmatik, 4. Aufl., I, 367 ff. (1908).

S. 513. Erlösungslehre: FRANZELIN, De Verbo incarnato, 3. Aufl. (1881). STENTRUP, De verbo incarnato, 4 tomi (1882—88). OSWALD, Die Erlösung in Christo Jesu, 2 Bde., 2. Aufl. (1887). Reiche Literatur s. J. POHLE, a. a. O. II[3], 3 (1907). B. DÖRHOLT, Die Lehre von der Genugtuung Christi (1891). MUTH, Die Heilstat Christi als stellvertretende Genugtuung (1905). Mehr oder weniger empfehlenswerte Mariologieen besitzen wir von MORGOTT,

A. KURZ, STAMM, KÖRBER, LÉPICIER, BUCCERONI, LIVIUS u. a. Übertreibungen enthält auch das vorzügliche Werk: J. TERRIEN, La mère de Dieu et la mère des hommes d'après les Pères et la théologie, 4 vols. (1900 ss.). Biblisch ist: AL. SCHÄFER, Die Gottesmutter in der Hl. Schrift, 2. Aufl. (1900).

S. 514. Gnadenlehre: Ausführliche Monographieen schrieben CERCIÀ, MAZZELLA, SCHIFFINI, LAHOUSSE, OSWALD u. a. Dazu PALMIERI, De gratia divina actuali (1885). Zur Prädestinationslehre s. O. ROTTMANNER, Der Augustinismus (1892). CASTELEIN, Le rigorisme, le nombre des élus et la doctrine du salut, 2. éd. (1899); dagegen F. H. GODTS, De paucitate salvandorum, ed. 3. (1899). Zu den Gnadenstreitigkeiten vgl. SCHNEEMANN, S. J., Entwicklung der thomistisch-molinistischen Kontroverse, 2 Bde. (1879—80). DUMMERMUTH, O. P., S. Thomas et doctrina praemotionis physicae (1886). Reiche Literatur s. J. POHLE a. a. O. II³, 452 f. (1907).

S. 515. Eschatologie: Außer den einschlägigen Monographien von J. BAUTZ s. OSWALD, Eschatologie, 5. Aufl. (1893); BILLOT, Quaestiones de novissimis (1902); L. GUY, Le Millénarisme dans ses origines et son développement (1904). Andere Literatur s. J. POHLE, Lehrbuch der Dogmatik III³, 654 (1908).

CHRISTLICH-KATHOLISCHE ETHIK.

Von

Joseph Mausbach.

Einleitung.

Natürliche und christliche Ethik.

I. Wesen und Begriff der Ethik. Das Wort „Ethik“ weist uns auf die griechische Philosophie zurück, die es zu einer ihrer vornehmsten Aufgaben rechnete, die Bildung des „Ethos“, des menschlichen Strebens, Fühlens und Handelns in der Richtung auf das höchste Lebensziel wissenschaftlich zu begründen; bei Cicero und Augustin finden wir für diesen Zweig der Philosophie die Bezeichnung „Moral“. Christliche oder theologische Ethik bezeichnet eine Moralwissenschaft, die ihre Aufschlüsse über Ziel und Bedeutung des Lebens sowie ihre wichtigsten praktischen Normen der göttlichen Offenbarung entnimmt, die in Christus ihren Höhepunkt und wesentlichen Abschluß gefunden hat. Die Verbindung beider Worte kann uns als Hinweis dienen auf die weitgehende Übereinstimmung des Inhaltes und der Methode, die zwischen philosophischer und theologischer Moral besteht; dieselbe wurzelt im Wesen des Sittlichen und kommt in der ganzen Entwicklung der katholischen Moral zum Ausdruck. Schon der hl. Paulus sagt, daß die Heiden ohne Gesetz in natürlicher Weise die Werke des Gesetzes erfüllen, indem ihr Gewissen ihnen Zeugnis gibt. Nach Augustin erkennt die menschliche Seele in sich wie die Gesetze der Zahlen und der Schönheit so auch die Gesetze des Guten, der sittlichen Ordnung; sie „gibt sich durch den vernünftigen Geist Mahnungen aus dem Lichte Gottes heraus“, vor allem die Mahnung, das vergänglich Gute dem ewig und absolut Guten unterzuordnen. Auch Thomas von Aquin betont, daß die Moral nicht in derselben Weise wie die Dogmatik auf die Offenbarung angewiesen sei; „zu den Werken der Sittlichkeit leitet uns die Vernunft an, welche die Regel des menschlichen Handelns ist“; der Christ übt die gleichen Tugenden wie der natürliche Mensch, aber „in vollkommenerer Weise“. Auf der anderen Seite bemerkte schon der Märtyrer-Philosoph Apollonius vor dem Richterstuhl: „Wir haben von Christus fromme Gebote gelernt, die wir früher nicht kannten“, und erblickt Clemens von Alexandrien, der Vater der wissenschaftlichen kirchlichen Moral, mit Recht einen dreifachen großen Vorzug der christlichen

Weisheit vor der philosophischen in der Vollständigkeit ihrer Erkenntnis, in der eindringlichen Einschärfung der Lehren und in der Kraft der Motive und Gnadenmittel.

Die metaphysische Grundlage der Ethik.

Der wissenschaftliche Charakter der Ethik ist auf philosophischem Standpunkte vor allem dadurch bedingt, daß ihre Normen als Gesetze der Vernunft, und zwar einer nach Ideen urteilenden Vernunft, anerkannt werden. Die Ableitung des Sittlichen aus dem Gefühl, aus individuellem Erleben führt nicht zur Erfassung und systematischen Darstellung sittlicher Wahrheiten; sie verwandelt die ethische Forschung in eine psychologische, die ethische Darstellung in eine zergliedernde oder künstlerisch entwickelnde Beschreibung persönlicher Erfahrungen. Ebenso ungenügend ist die Gleichstellung der sittlichen Norm mit der äußeren Sitte, mit den Gebräuchen und Rechtsnormen der Völker; nur scheinbar weist die Etymologie des Wortes „Sittenlehre“ auf einen solchen Zusammenhang; in der Sache lehnen gerade Aristoteles und Cicero, denen wir das Wort verdanken, die geschichtliche, positivistische Begründung der Sittlichkeit aufs entschiedenste ab und lehren eine natürliche, in ewigen Ideen wurzelnde Moral. Ohne diese ideale Grundlage müßte die „Sittenlehre“ zu einem Zweige der Ethnographie oder der Kultur- und Rechtsgeschichte herabsinken. Andererseits ist zuzugeben, daß die Vernunft nicht von Natur ausgebildete sittliche Ideen besitzt, nicht eine fertige Moral a priori in sich trägt; wie alle ihre Begriffe, so erwachen auch die sittlichen auf Grund der Erfahrung, der empirischen Welt- und Selbsterkenntnis. Weder der idealen Größe des Sittlichen noch seiner realen Bedeutung wird endlich eine Vernunftmoral gerecht, die ihre überzeugende und verpflichtende Kraft aus der logischen Form der „Allgemeinheit der Maxime“ schöpfen will, die ihr Grundgesetz an die konkreten Aufgaben des Lebens in unerklärlicher Weise heranträgt. Nach der in der katholischen Wissenschaft stets herrschend gewesenen Anschauung ist die Ordnung des Sollens auf der Ordnung des Seins aufgebaut. Das Sein der Welt ist kein zusammenhangloses und chaotisches, sondern von schöpferischen Ideen und Zweckgedanken gestaltet und geleitet; die Vernunfterkenntnis greift hinter die Sinneserscheinung, schafft Begriffe und Ideen, die nicht bloße Verallgemeinerungen oder willkürliche Zutaten zum Sinnlichen sind, sondern geistige Nachbilder des Wesens der Dinge; die Vernunft erfaßt zugleich notwendige Beziehungen zwischen diesen Begriffen, am deutlichsten auf dem Gebiete der Logik und Mathematik, aber in hinreichender Klarheit auch auf dem der Metaphysik und Moral. Der metaphysische (kausale) und der praktische (teleologische) Zusammenhang der Welt sind nicht zu trennen; der letztere wird zum moralischen, sobald wir über der Vielheit der näheren Zwecke einen höchsten Zweck, über der Mannigfaltigkeit der partikulären und vergänglichen Güter ein Gut von absoluter, ewiger Bedeutung erkennen. So gründet die sittliche Ordnung auf der Ordnung des inneren Wertes, der sachlichen Vollkommenheit,

mit anderen Worten auf der Wahrheit; so ist auch eine wirkliche Wissenschaft des menschlichen Strebens und Handelns möglich.

Da keines der relativen, endlichen Güter aus sich Sittlichkeit zu erzeugen imstande ist, da überdies der sittliche Zweck der Welt den Wechsel und Fortschritt der irdischen Kultur geradezu fordert, so steht der natürliche Aufbau der sittlichen Werte weder einer unendlichen Verschiedenheit der individuellen Lebensgestaltung noch einem unabsehbaren Fortschritt der gesellschaftlichen Aufgaben im Wege. Die sittlichen Normen sind Ideen, nicht mechanische Gesetze oder Buchstabennormen; sie können wachsen, neue Gedanken und Forderungen hervortreiben, ohne einer inneren Änderung oder Reform zu bedürfen; sie müssen es, weil sie jedem Geschlechte von neuem die Aufgabe stellen, in ihrem Lichte nicht bloß zu denken, sondern auch praktisch tätig zu sein. Es ist daher nichts Verwunderliches, daß eine und dieselbe sittliche Idee zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Verhältnissen moralische Pflichten auflegt, die scheinbar entgegengesetzt sind. Somit ist die Ethik trotz ihrer wesentlichen Unveränderlichkeit eine fortschreitende Wissenschaft, fortschreitend auch bezüglich des Gegenstandes, den sie behandelt.

Das Wesen des christlichen Gesetzes.

Eine ähnliche Verbindung von Einheit und Dauer mit Fortschritt und Anpassung finden wir bei der übernatürlichen, christlichen Sittlichkeit. Das Gesetz Israels allerdings, soweit es nicht bloß Einschärfung natürlicher Moralgrundsätze war, konnte als Buchstabengesetz, als national bedingte Lebensordnung, als pädagogische Einrichtung nicht jenen universalen und lebendigen Charakter an sich tragen. Dagegen bildet das Gesetz des neuen Bundes — auch Christus ist Gesetzgeber — eine treffende Parallele zum Naturgesetz. Im Anschluß an den hl. Paulus bezeichnen Johannes Chrysostomus, Augustinus, in wissenschaftlicher Ausführung besonders Thomas von Aquin, als lex nova die „Gnade des hl. Geistes, wie sie sich äußert im Glauben, der durch die Liebe wirksam ist". Wie die menschliche Natur sich selbst „Gesetz" ist, so und noch mehr kann die Gnade als höhere Richtung des Seins und Lebens, als spezifische Hinordnung der Natur zum sittlichen Endzweck Gesetz genannt werden. Wie die Natur ihre Bestimmtheit für Gott ausspricht in den Grundsätzen der Vernunft und dem Grundstreben des Willens, so offenbart die Gnade ihre sittliche Triebkraft im Glauben und in der Liebe. Da ferner die Liebe das ganze Gesetz in sich schließt, so ist das natürliche Sittengesetz auch unter der Herrschaft der Gnade nicht aufgehoben, was seine Verbindlichkeit angeht. Es ist aufgehoben als Last und Fessel, weil der niederziehenden Macht der Sinnlichkeit in der Liebe ein stärkeres Gewicht gegenübersteht; es ist aufgehoben als Buchstabe, als äußerliche Norm, weil der Christ den Geist des Gesetzgebers in sich trägt; es ist aufgehoben als bloßes Sollen, weil die Liebe, die den Willen gottförmig macht, des Gesetzes Erfüllung ist. Wie aber die Gnade Christi trotz ihrer Innerlichkeit durch äußere, heilsgeschichtliche Taten verdient und be-

gründet wurde, so soll auch die Aneignung des neuen Lebens sakramental vermittelt werden. Da endlich die Wahrheit und Gnade Christi in einem sichtbaren Reiche sich erhält und auswirkt, so wächst aus dem Glauben und der Liebe naturgemäß die soziale, kirchliche Seite der Sittlichkeit hervor. So tritt auch dem pneumatischen Gesetz des neuen Bundes als Voraussetzung und Folge ein äußeres Gesetz an die Seite; die wesentlichen, für alle Zeiten bestimmten Normen dieser Art sind aber von so geringer Zahl, daß das neue Gesetz im Vergleich zum jüdischen ein „Gesetz der Freiheit" bleibt.

Entwicklungsfähigkeit der christlichen Sittenlehre.

Indem wir das Wesen des christlichen Gesetzes nicht im neutestamentlichen Buchstaben und Worte aufgehen lassen, sondern als einen Organismus sittlicher Ideen fassen, ergibt sich auch hier die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Entwicklung, die der Entfaltung naturgesetzlicher Normen analog und schon von Christus unter dem Bilde des Sauerteigs und Senfkörnleins vorherverkündigt ist. Manche Vorschriften des Herrn, und gerade solche aus der Bergpredigt, der umfangreichsten sittlichen Belehrung des Evangeliums, sind in einer Weise charakteristisch zugespitzt, daß sie, buchstäblich gefaßt, weder als Gebot noch als allgemeiner Rat gelten können, daß sie nur als bezeichnende Einkleidung einer Idee unverkennbare Wahrheit und unvergängliche Bedeutung haben. Wie sich in der Natur der Organismus nicht aus form- und leblosem Stoffe, sondern aus einem Anfangszustande, der die Formen und Gesetze des vollkommenen Gebildes dynamisch in sich schließt, entfaltet und in der Entfaltung sein Wesen bewahrt, so ist auch das sittliche „Wesen des Christentums" nicht ein Allgemeinbegriff von größtmöglicher Weite und Leere, der für die heterogensten Eintragungen Raum bietet, sondern eine Lehre und Lebensmacht, die in ihrer Hinordnung auf Gott, in ihrer Verbindung mit Christus, in ihrer Stellungnahme zu der wesentlich gleichen Menschennatur, ihren Vorzügen und Sünden usw. von Anfang einen bestimmten, unveränderlichen Charakter trägt und ebenso kräftig Fremdartiges abzuwehren wie Verwandtes zu assimilieren versteht. Dieselbe Hochschätzung des Glaubens, die dem hl. Paulus scharfe Worte gegen die irdische Weisheit eingab, wurde bei Basilius und Augustinus ein Motiv zur Pflege und Empfehlung der Wissenschaft; dieselbe Liebe zu Gott und den himmlischen Dingen, die Scharen von Einsiedlern in die Wüste zog und der Kirche in den evangelischen Räten ein dauerndes asketisches Element einverleibte, enthält auch Antriebe zur gotteswürdigen Gestaltung des Weltlebens; derselbe Eifer für die Ehre Gottes und das Heil der Seelen, der im christlichen Altertum die ängstliche Scheu vor der Häresie, im Mittelalter den blutigen Kampf gegen dieselbe hervorrief, gestattet auch ein anderes, auf Toleranz und geistigen Gedankenaustausch gegründetes Verhalten. Da die Aufgabe der christlichen Sittenlehre die Durchdringung und Heiligung des ganzen Lebens der Menschen und der Menschheit ist, versteht es sich von selbst, daß für die Entfaltung ihrer Ideen der Fort-

schritt der Kultur, die jeweilige Lage und Gestalt der Welt, die sie durchsäuern soll, von hoher Bedeutung ist; sind doch solche, bald freundliche, bald feindliche Berührungen sogar für die Entwicklung des Dogmas im engeren Sinne mitbestimmend gewesen. Auch der Gang der außerchristlichen Menschheits- und Kulturentwicklung steht unter der Leitung und Vorsehung Gottes, des christlichen Gottes. Noch verständlicher ist es, daß solche Einflüsse für die äußere Darstellung und gesetzliche Verkörperung sittlicher Ideen von großer Bedeutung wurden. Dabei kann sich für bestimmte Strecken und Strömungen Fremdartiges und Ungesundes beimischen, so daß in der Kirche selbst und im Namen jener Ideen der Ruf nach Reform laut wird. Eine wirkliche Reform wäre aber nicht möglich, überhaupt eine eigentliche, organische Entfaltung des ethischen wie theorethischen Dogmas nicht denkbar, wenn im kirchlichen Organismus nicht ein fester, unantastbarer Wesenskern existierte, eine vom hl. Geiste gestützte, in ihren höchsten und abschließenden Kundgebungen unfehlbare Autorität. Daß solche Festigkeit und Unfehlbarkeit an sich nur dem Lehramte, nicht dem Hirtenamte der Kirche zukommt, ist innerlich begründet: Wahrheiten und Ideen sind überzeitliche, im Wechsel dauernde Größen; Gebote und Regierungsmaßregeln haben vorübergehende Bedeutung, sind dem Werden, nicht dem Sein zugewandt.

Die Moralwissenschaft in ihren Anfängen.

II. Entwicklung der Moralwissenschaft. Die Moral als Wissenschaft, als literarische Erscheinung orientiert sich an dem moralischen Dogma und Gesetz der Kirche; zugleich ist sie weit mehr als jene in ihrer Entwicklung von geschichtlichen Einflüssen, besonders von der Entwicklung der Wissenschaft und Bildung abhängig. Es gab Zeiten eines erhabenen, sittlichen Idealismus in der Kirche ohne eine moralische Literatur von irgendwelcher Bedeutung: „Magna vivimus, non loquimur.“ Es gab auch später Jahrhunderte, wo das, was den Titel Moraltheologie führte, trotz seines Umfanges nicht der volle, nicht einmal der reinste Ausdruck der katholischen Sittenlehre war. — Die christliche Literatur der beiden ersten Jahrhunderte bietet uns zwar ethische Gelegenheitsschriften von praktischer, erbaulicher Tendenz sowie Apologien der christlichen Sittlichkeit gegenüber der heidnischen; aber erst mit Clemens von Alexandrien und Tertullian setzt eine durchdachte, wissenschaftliche Erörterung moralischer Fragen ein. Bei beiden tritt die religiöse Kraft und asketische Strenge der neuen Lebensauffassung im Gegensatz zur Weltlichkeit und Laxheit des heidnischen Lebens kräftig und begeistert hervor; bei beiden auch eine Kenntnis und Verwertung der philosophischen Weisheit, die bald mehr der platonisch-philonischen, bald mehr der stoischen sich nähert. Während Clemens als Theoretiker und als weitherzige, geschmeidige Natur das Verbindende zwischen der christlichen und philosophischen Gedankenwelt betont, dabei leicht der dem Vermittler anhaftenden Unklarheit verfällt, macht Tertullian als Polemiker durch Beruf,

Begabung und Umstände besonders auf die Konflikte zwischen dem christlichen Gewissen und der Zeitkultur aufmerksam, oft unter rigoristischer Konsequenzmacherei; immerhin ist seine selbständige und würdevolle Behandlung der psychologischen Grundlagen sowie mancher kasuistischer Einzelfragen der Ethik für die Folgezeit von höchstem Belange. Unter den späteren Vätern bietet einen umfassenden, noch nicht ausgeschöpften Reichtum sittlicher Belehrung Chrysostomus; seine Predigten und ethischen Monographieen zeigen die vielseitigste und fruchtbarste Durchdringung biblischen Geistes mit praktischer Lebensweisheit; sie geben als Ganzes — unter verständigem Ausgleich gelegentlicher rhetorischer Überschwenglichkeiten — ein harmonisches Bild angewandter christlicher Moral. Neben ihm steht als ähnlicher Typus der hl. Ambrosius; wenn er in Lehr- und Begriffsformen deutlicher den Einfluß der Schule merken läßt, so zieht doch durch seine ganze Darstellung ein Strom innerlichster Frömmigkeit und sittlicher Begeisterung, ein Strom, der nicht nur zum Meere der Ewigkeit forteilt, sondern auch die Ufer der Zeitlichkeit befruchtet. Ambrosius, der Prediger der Weltflucht, ist zugleich der ernste Freund der irdischen Arbeit und Ordnung, im einzelnen besonnener und praktischer als Chrysostomus und Augustinus. Dennoch bleibt Augustinus der größte Ethiker des alten Christentums, ja — trotz der Gegensätze, die er heraufbeschworen, und der Korrekturen, die er erlitten hat — der größte Ethiker des Christentums überhaupt. Weder in der weltlichen noch in der kirchlichen Ethik gibt es einen Mann, der so wie er die tiefsten Prinzipienfragen der Ethik originell anfaßt und großartig durchführt, zugleich auch seine persönliche sittliche Entwicklung mit ungekünstelter Wahrheit und frommer Ergriffenheit ausspricht und endlich als Prediger und Ratgeber es meisterhaft versteht, eine erhabene Moral auf alle Bedürfnisse des Lebens, grobe wie feine, anzuwenden. Nach der ersten Richtung ist er für die Scholastik, nach der zweiten für die Mystik, nach der dritten für das Kirchenrecht und die Kasuistik vorbildlich geworden. Gewisse Unklarheiten und Schroffheiten seiner Doktrin, so die zu enge Verbindung zwischen Sinnlichkeit und Erbsünde, der Rigorismus bezüglich der Ehe, die geistreiche und tiefe, aber auch schillernde Auffassung der charitas, des timor servilis, der Civitas Dei, gingen mit dem Lehrganzen auf die Moral des Mittelalters über und beherrschten besonders die erste Hälfte desselben. Für die mystische Behandlung der Moral wurden neben ihm die ins Urchristentum hinaufdatierten Werke des sog. Dionysius Areopagita maßgebend und verstärkten mit ihrem stark neuplatonisch gefärbten Inhalt die idealistische, unmittelbar auf das Jenseits, das göttliche Zentrum der Moral hingewandte Betrachtungsweise. In den Schriften des hl. Bernhard konzentriert sich die mystische Begeisterung auf die Person des Erlösers, das menschliche Vorbild seines Lebens und Leidens; in ihrem unvergleichlichen Reichtum an biblischen Sprüchen und Anspielungen zeigen sie, wie stark und unmittelbar die

Schriften der Offenbarung auch damals auf das sittliche und religiöse Denken wirkten.

Die scholastische Moral.

Die großen Scholastiker Albertus Magnus, Thomas von Aquin, Alexander von Hales, Bonaventura u. a. erstreben wie für die Theologie überhaupt, so auch für die Moral eine wissenschaftliche Einheit der philosophischen und theologischen Wahrheit: Thomas ist der erste, der im zweiten Teil der Summa ein großartiges, im Aufbau wie in der Durchführung sorgfältig entwickeltes System der Moral schafft. In ihm kommen Augustin und die griechischen Väter, die römischen Eklektiker wie die Araber und Juden des Mittelalters zu Worte; vor allem wird aber hier die Metaphysik und Ethik des Aristoteles für die spekulative Behandlung der Moral fruchtbar gemacht. Sie wird in der Tat fruchtbar in jener Vertiefung und Verklärung, welche ihre natürlich-gesunden, aber nicht zur religiösen Einheit verbundenen Grundsätze im Lichte des Christentums erfahren. Die dem Stagiriten eigene, unbefangene Auffassung der Welt und des Menschen, seine Überzeugung, daß das Ideale nicht bloß über den Wolken, sondern auch im Irdischen wohnt, erwies sich als ein heilsames Gegengewicht gegen die Gefahr asketisch-mystischer Verstiegenheit. Seine sorgsame Psychologie mit ihrer Annahme potentieller Anlagen und Kräfte, mit ihrer gleichzeitigen Betonung der Erfahrung und Gewöhnung begünstigte die Entwicklung der Tugendlehre, der natürlichen wie übernatürlichen. Seine sozialen und politischen Anschauungen kamen dem sich regenden Triebe nach Verselbständigung des staatlichen Lebens entgegen. Thomas ist übrigens nicht nur „der weiseste aller Vermittler", nicht nur eine bedeutende „architektonische Kraft"; er hat fast im ersten Wurf eine Verbindung des Aristoteles und Augustinus, eine Verbindung der „philosophia perennis" mit der katholischen Sittenlehre geschaffen, so innerlich und organisch, daß sie sich in ihren Grundzügen unverwüstlich gezeigt und sowohl bei der Erneuerung der Scholastik im Anfang des 16. Jahrhunderts, wie bei den jansenistischen Streitigkeiten und zuletzt nach dem Ablauf der Aufklärungszeit als fester Boden erwiesen hat. Neben dieser bis heute stark fortwirkenden thomistischen Spekulation haben sich in der Kirche stets andere Richtungen geltend machen können, bald mehr im augustinischen Sinne einer strengeren, idealen Konzentration, bald im Sinne größerer Freiheit des Denkens und Handelns, der Relativität und Vielseitigkeit des Sittlichen.

Das 15. Jahrhundert zeigt uns in der Summa theologica des Erzbischofs Antoninus von Florenz ein großes Moralwerk, das in seinen Grundlagen durchaus auf Thomas und andere Frühscholastiker zurückweist, aber zugleich in Schilderung und Kasuistik ausführlich auf die Gesellschafts- und Kulturverhältnisse der Zeit eingeht und zu der homiletischen Anwendung der Moral überleitet. Die sonst vielfach verknöcherte Scholastik erlebte schon vor der Reformation eine kräftige Erneuerung, die es besonders nach dem Tridentinum zu bedeutenden Leistungen auf dem

Gebiete der Moral brachte. Die philosophischen Prinzipienfragen wurden tiefer verfolgt, die Fragen des Naturrechts, des Gesellschafts- und Wirtschaftslebens in weitem Umfang mit der Sittenlehre verknüpft, theologische Probleme, wie das Verhältnis von Natur und Übernatur, im Gegensatz zu Luther, Bajus u. a. ausführlich erörtert; da sich zugleich das geschichtliche Material mehrte und die Kasuistik ins einzelne entfaltete, wurde die Einheit des Systems vielfach gesprengt, und Einzeltraktate über bestimmte Moralgebiete füllten ganze Folianten. Die Werke von Fr. Viktoria, Medina, Bellarmin, Vasquez, Molina, Lugo, Laymann und besonders Suarez errangen großes Ansehen, zum Teil über die Grenzen der katholischen Kirche hinaus; sie üben direkt und indirekt einen bedeutenden Einfluß auch auf die heutige katholische Moral. Sie vermitteln in ihren grundsätzlichen Darlegungen das Verständnis gewisser Eigenheiten der speziellen Kasuistik, die in derselben Periode einen starken, ja ungesunden Aufschwung nahm.

Kasuistik und Probabilismus.

In Anlehnung an die Pönitentialbücher des Mittelalters wollten diese kasuistischen Werke vor allem für die Verwaltung des Bußgerichts Material und Ratschläge bieten; daraus erklärt sich die kurze Behandlung der Prinzipienfragen, die Beschränkung auf Pflicht und Sünde, das Streben, eine unterste Grenze des Sittlich-Notwendigen festzustellen. Manche Kasus dienen außerdem dem methodischen Interesse, die Begriffe zu klären, ein Prinzip mit logischer Schärfe zu Ende zu denken; die vielfachen Rücksichten, die in praxi neben der Logik des einzelnen Prinzips zu beachten sind, werden dabei selten erwähnt, weil sie für jenen methodischen Zweck bedeutungslos sind. Auch der sogenannte Probabilismus entspringt dem ernsten Gedanken, die sittliche Wahrheit von dem bloßen Zweifel, das objektive sittliche Gesetz von der individuellen Meinung zu unterscheiden. Er erklärt in Fällen, wo eine Sicherheit in moralischen Fragen nicht zu erzielen ist, das Gewissen für sittlich frei und berechtigt, der wahrscheinlichen (probablen) Ansicht zu folgen, auch dann, wenn derselben eine strengere und ebenso (oder gar mehr) wahrscheinliche gegenübersteht. Diese Freisprechung des Gewissens von zweifelhaften Pflichten bildete zudem einen Schutz gegen Überlastung mit kirchlichen oder staatlichen Forderungen, gegen Schulsatzungen und rigoristische Seelenführer und sollte bei ängstlicheren Gewissen der Gefahr formeller Versündigung vorbeugen. Die allgemeine Anerkennung eines Minimums strenger Obliegenheiten — Minimum im Sinne idealer Christlichkeit, keineswegs im Sinne des Libertinismus aller Zeiten — bot durch die Allgemeinheit, mit der es durchgeführt werden konnte, einen unverkennbaren Vorzug gegenüber einer strengeren, aber angefochtenen und zwiespältigen Praxis; dabei galt als selbstverständlich das Streben der Beichtväter, die Seelen durch Rat und Führung zum Höheren anzuleiten. Das tatsächliche Bild der Kasuistik bietet dennoch manches Unerfreuliche und Abstoßende: Zersplitterung der Fragen bis ins Abstruse und Lächerliche, übertriebene Erörterung sexueller

Probleme über das an sich berechtigte Maß, künstliche Ablösung der Einzelfälle von ihrem natürlichen Boden, nicht selten auch ein zu großes Entgegenkommen gegen die menschliche Schwäche. Speziell der Probabilismus konnte solche Übelstände begünstigen, wenn er, wie es vielfach geschah, die Wahrscheinlichkeit einer Meinung ohne Prüfung der inneren Gründe von äußeren Autoritäten abhängig machte. Solche Auswüchse der Kasuistik boten in den jansenistischen Streitigkeiten den Feinden der Jesuiten eine willkommene Handhabe, Moral und Beichtpraxis des Ordens als lax und unsittlich zu brandmarken; in glänzender, aber auch leidenschaftlicher und objektiv ungerechter Weise führte den Hauptschlag Pascal mit seinen Provinzialbriefen (1657). Eine Reihe von Päpsten verwarf in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts gefährliche Aufstellungen einzelner kasuistischer Autoren; Alexander VII. warnte im allgemeinen vor der hochgestiegenen „Willkür ausgelassen scharfsinniger Geister", und Innocenz XI. zeigte sich in einem Dekret vom 26. Juni 1680 als Gegner des eigentlichen Probabilismus. Die feindlichen Angriffe und die Reaktion im Inneren der Kirche blieben nicht ohne heilsame Wirkung. Unter den Versuchen eines maßvolleren Probabilismus gewann am meisten Anklang und Verbreitung das System des hl. Alphons von Liguori, das die Freisprechung von der Pflicht auf Fälle des strengen Zweifels einschränkt. Die kirchliche Empfehlung seiner Werke, die mit der Erhebung zum Doctor ecclesiae verbunden war, bedeutet übrigens keine Dogmatisierung seines Systems; noch weniger will sie zur Zustimmung in einzelnen Moralfragen verpflichten oder bei abweichendem sicherem Gewissensurteil auch nur berechtigen. In einzelnen Lehrstücken wirkt bei Alphons der Einfluß zu laxer älterer Autoren nach; anderswo läßt die referierende und zurückhaltende Methode ein eigenes Urteil kaum hervortreten. Die zahlreichen lateinischen Handbücher der Moral aus dem 19. Jahrhundert bleiben zum Teil ausgeprägt kasuistisch, wie das bekannte von Gury, zum Teil suchen sie auch der grundsätzlichen und positiven Seite der Sittenlehre gerecht zu werden, wie Lehmkuhl, Marc, Müller u. a.

Asketische Moral.

Neben dieser ausgedehnten, speziell für pastorale Zwecke bestimmten Literatur ist die ebenso bedeutende asketische und mystische als Zweig der katholischen Ethik nicht zu übersehen. Im Mittelalter treten den tiefsinnigen Mystikern, wie Tauler, Eckhart, Suso, den gewaltigen Predigern, wie Berthold von Regensburg und Geiler, den kernigen Asketen, wie Thomas von Kempen, gelehrte Theologen zur Seite, die wie Gerson und Dionysius von Ryckel, zugleich eine Theorie des Tugendlebens und der höheren Mystik anstreben. Die nachtridentinische Zeit ist nicht lässiger in der Pflege der Lichtseite christlichen Lebens; Johannes vom Kreuz, Ludwig von Granada, Theresia von Jesus, Franz von Sales, Fénelon reden die Sprache innerlichster Frömmigkeit und hohen sittlichen Ernstes. Andere Schriftsteller bemühen sich um die ethische Belehrung der weltlichen Stände oder suchen, wie L. Vives und G. B. Vico, die Grenzgebiete zwischen

Moral und Gesellschaftslehre mit neuen Ideen und Anregungen zu befruchten. In unzähligen populären Schriften dringt jene erbauliche Moral auch in die breiten Volksschichten hinab; ihre gesunde und erhebende Wirkung wird hier und da beeinträchtigt, aber im ganzen nicht aufgehoben durch einen Zug zum Außerordentlichen und Wunderbaren.

Die neuere Entwicklung der Moral.

Die Entwicklung der Moral- und Rechtsphilosophie von Grotius und Hobbes bis auf Wolff und Rousseau bewirkte auch auf katholischem Boden die Abzweigung des Naturrechts und der philosophischen Ethik als einer eigenen, vieltraktierten Wissenschaft. Das 18. Jahrhundert führte mit seiner Lockerung der Schultradition weiter zu einer neuen Form der theologischen Moral. Das kanonistisch-liturgische Material wurde ausgeschieden und durch psychologisch-asketische Darlegungen ersetzt, der Stoff in ein innerliches und übersichtliches System gebracht, die Darstellung moderner und gemeinfaßlich gestaltet. Mit dem Beginne des 19. Jahrhunderts trat einerseits der Einfluß von Kant und Schleiermacher hinzu; andererseits gewann das positiv christliche Element eine Neubelebung und Stärkung, vor allem bei Sailer (1817) und Hirscher (1835), von denen der erste durch Wärme, Lebendigkeit und individuelle Auffassung, der letztere auch durch strenge und einheitliche Konstruktion sich auszeichnet. Dennoch war der Erfolg dieser und ähnlicher Leistungen kein durchschlagender. Ihr Idealismus blieb der Wirklichkeit des Lebens zu fern, ihre subjektive Spekulation mißkannte den Wert des ererbten philosophisch-theologischen Lehrgutes, ihre Darstellung war mehr der erbaulichen Schilderung als der wissenschaftlichen Ergründung und Austragung der Probleme günstig. Von den späteren Werken, die sich ausgeprägter Eigenart rühmen dürfen, ist die Ethik K. Werners wegen ihrer geschichtlichen Methode und Exkurse, die Moraltheologie von Linsenmann wegen ihrer allseitigen und maßvollen Beleuchtung moderner Gesellschaftsfragen bedeutend. Die Lehrbücher von Simar, Schwane, Pruner, Koch streben gleichfalls eine Verbindung der Pflichten- und Sündenlehre mit der Vollkommenheitslehre an, halten aber bei ihrer Anpassung an die neuen Bedürfnisse engere Fühlung mit der scholastischen Tradition.

Eine erfolgversprechende Weiterführung der Moral als Wissenschaft ist nach dem Charakter und der Geschichte der katholischen Theologie in der Tat davon abhängig, daß die durch jahrhundertelange Erfahrungen und Kämpfe erprobten Grundsätze eines Augustinus, Thomas, Bonaventura usw., die den Ertrag der edelsten vorchristlichen Ethik mit den Ideen der Offenbarung in Einklang setzen, festgehalten, aber entsprechend den heutigen Aufgaben und Methoden fortgebildet werden. Die Möglichkeit und Fruchtbarkeit eines solchen Fortschritts zeigt sich, je tiefer man in den wahren Geist jener Grundsätze einerseits und in die innerste Tendenz des heutigen Ringens um ethische und soziale Fragen andererseits eindringt. Anfänge derselben sind auf den meisten Teilgebieten vorhanden, müssen sich aber erst zu größeren Gesamtdarstellungen zusammenschließen.

Nach dieser Richtung sind auch die jüngsten Angriffe gegen die katholische Moral nützlich gewesen; das Bedürfnis einer mit den Methoden und Aufgaben unserer Zeit fortschreitenden Moralwissenschaft wurde in den verschiedensten Lagern der katholischen Theologie anerkannt. Die Angriffe selbst standen zu dieser Wirkung in keinem Verhältnis; sie wurden durchweg mit den stumpfgewordenen Waffen Pascals, aber ohne dessen glänzende polemische Kunst ausgeführt. Der außergewöhnliche Erfolg gewisser Flugschriften hatte von vornherein mit der Wissenschaft nichts zu tun; die scheinbare Gelehrsamkeit P. von Hoensbroechs ließ auch dem Auge gänzlich uninteressierter Kritiker bald ihre methodische Einseitigkeit und sachliche Unzuverlässigkeit hervortreten. W. Herrmann übersah die innerliche Begründung des Sittengesetzes im Katholizismus und mußte bei der subjektivistischen Art seiner sittlichen und religiösen Erkenntnislehre von der Kritik der katholischen Moral zur Bekämpfung jeder objektiven christlichen Glaubensnorm weitergehen.

Als eine wertvolle Vorarbeit für die Bereicherung der Moralwissenschaft, die zugleich methodischen und apologetischen Gewinn verspricht muß die Hebung jener Schätze bezeichnet werden, die in den Quellen der Moral, in Schrift und Überlieferung gegeben sind. Der zeitlich bedingte und fortschreitende Charakter der alttestamentlichen Sittlichkeit tritt heute klarer hervor als früher; andererseits die Reinheit und Größe derselben gegenüber heidnischer Lebensauffassung. Der unvergängliche, für die Schäden und Gefahren der heutigen Gesellschaft heilkräftige sittliche Gehalt der alttestamentlichen Prophetie wird ehrend anerkannt. Auch das Neue Testament betrachtet man unter dem Gesichtspunkt der Gesellschaftslehre und Kultur. Den tiefsinnigen, aber vielfach subjektiven Studien des älteren Deutinger über neutestamentliche Ethik schließen sich neuere mit ähnlicher Wendung zum Homiletischen an. Die gesteigerte Regsamkeit auf patristischem Gebiete kommt zwar in erster Linie der literarischen Kritik und der Dogmengeschichte zugute; doch verbreiten die kritischen Studien erwünschtes Licht über manche Einzelfrage, beseitigen Vorwürfe gegen die altkirchliche Ethik, ihre vermeintliche Engherzigkeit, Weltfeindlichkeit usw., zeigen aber auch bei den einzelnen Vätern wie im ganzen die Entwicklungs- und Anpassungsfähigkeit der sittlichen Ideen des Christentums. Als wichtige und bisher vernachlässigte Quelle für die Erkenntnis des sittlichen Geistes der Kirche verdient die kirchliche Liturgie eindringenderes Studium. Einzelnes aus derselben (Heiligenverehrung, Jungfräulichkeit usw.) kommt in den archäologischen Forschungen zur Darstellung, anderes bei der Verteidigung des Mittelalters gegen die Anklage der Äußerlichkeit, des Pelagianismus usw. Ein wertvolles Zeugnis für die sittliche Lehre und Volkserziehung im Mittelalter, das zur Ergänzung der verstandesmäßigen, bisweilen abstrusen Gelehrsamkeit der Scholastik unentbehrlich ist, erschließt sich in der bekannt werdenden Predigtliteratur und in der Fülle erbaulicher Volksschriften.

System der christlich-katholischen Ethik.

I. Moralphilosophische Grund- und Streitfragen. Für den Ausbau der Wissenschaft noch bedeutsamer als die geschichtliche ist die philosophische Auffassung und Durchdringung der sittlichen Wahrheiten, vor allem für die allgemeine Moral. Das hergebrachte Schema der moralphilosophischen Lehrbücher hat sich erweitert, je mehr die moderne Ethik ihre rücksichtslose und rastlose Arbeit auf dem Gebiete der Prinzipienfragen entfaltet, je mehr die noch stärkere soziale Bewegung ihre wirtschaftlichen Forderungen zugleich als Postulate des Rechtes und der Sittlichkeit in den Mittelpunkt des Interesses rückt. Dabei halten die katholischen Schriftsteller durchgehends die überlieferte Grundlage, die realistische und metaphysische Erkenntnislehre der Scholastik, fest; doch hat die jüngste Kantströmung in Frankreich bei manchen französischen Theologen die Sicherheit dieser Grundlage erschüttert, bei anderen aus taktischen Gründen zu neuen Methoden geführt. Für die ältere Schule ging in der Philosophie der Ethik die Metaphysik vorher, die Erkenntnis der Welt, des Geistes, der Gottheit; ebenso hatte in der Theologie der apologetische Beweis des Christentums aus den Wundern, Weissagungen usw. den Vortritt vor der inneren Würdigung des Christentums, der Geltendmachung seiner erhebenden Wirkung auf Gemüt und Gesellschaftsleben. Der weitverbreitete Positivismus der letzten Dezennien erzeugte eine bald feindselige, bald unempfängliche Stimmung gegenüber dieser Methode; mit der Begründung, man suche ein festeres und allgemeineres Fundament oder man wolle die „kranken Augen“ des modernen Menschen schonen und allmählich an das strenge Licht der Metaphysik gewöhnen, kehrte man die alte Ordnung um und wählte das jedem Menschen innewohnende sittliche Bewußtsein und religiöse Bedürfnis zum Ausgangspunkte der Spekulation. „Wir sollen und müssen sittlich handeln, ganze, vollkommene Menschen sein; und nicht nur wir, auch die Gesellschaft, die Welt soll und muß als geordnetes, sittlich lebendiges Gemeinwesen bestehen; — das aber ist nicht möglich ohne die Existenz des persönlichen Gottes; es ist nicht dauernd und vollkommen möglich ohne die Göttlichkeit Christi und der katholischen Kirche.“ Die extreme, das objektive Recht der alten Apologetik leugnende Richtung unter diesen Theologen ist durch die Verurteilung des Modernismus getroffen worden (Enzyklika Pascendi dominici gregis vom 7. 9. 1907). Das Wahrheitsmoment, das in ihren Irrtümern steckt, war auch von der älteren Schule nicht übersehen, wenn auch nicht so stark betont worden; so schätzte man den moralischen Gottesbeweis, den Einfluß innerlich-persönlicher Motive beim Glauben, das Gewicht der stillwirkenden Momente im Kultus und sittlichen Leben der Kirche. Die umfangreiche Apologie des Christentums von A. Weiß ging in dieser Weise von sittlichen und sozialen Gesichtspunkten als den Prinzipien für die Verständigung mit modernen Richtungen aus. Aber

die katholische Ethik darf sich nie zur Leugnung ihrer metaphysischen Grundlage verstehen; mag dieselbe vom naiven Bewußtsein übersehen, von angekränkelter Spekulation verkannt werden, sie läßt sich nicht bestreiten, ohne daß bei konsequentem Denken auch die Sittlichkeit selbst schon in ihrem ersten „Sollen" erschüttert und entleert wird. Dieses Sollen ist eben nicht, wie jene Richtung meint, eine allererste, grundlose Tatsache; es ist nicht eine rein formale, von jeder Realität unabhängige Evidenz, wie die des logischen Axioms. Die bloße Wahrheit kann formal sein, die Güte liegt in der Realität; ein absolut Gutes, wie es in der Pflicht sich ankündigt, ist undenkbar ohne einen absoluten Wirklichkeitszweck. Wie die Erkenntnis des Absoluten als der ersten Ursache ein schlußweises, von der realen Welt ausgehendes Verfahren einschließt, freilich oft in einfachster, instinktiver Form, so liegt auch im sittlichen Bewußtsein ein vermitteltes, wenn auch sehr naheliegendes Aufsteigen des Denkens von der zweckmäßig und zielstrebig geordneten Wirklichkeit der Welt und der Seele zum höchsten Zweck. Wie die metaphysische Wissenschaft jenen einfachen, unreflektierten Schluß erhellt und zerlegt, materiell und formell vertieft, wie sie zugleich die innere Beschaffenheit der Weltursache näher ergründet, so wiederholt die Moralphilosophie jenen schlichten, gefühlsmäßigen Aufstieg zum höchsten Gute in methodischer Ausführung und zeigt, daß das absolute Gut der Sittlichkeit, wie es in jenem Bewußtsein lebt und als praktisches Postulat auch von der nichtchristlichen Ethik anerkannt wird, nur in Gott zu finden ist.

Den letzterwähnten Nachweis fordert heute besonders die Haltung der vom Christentum emanzipierten Moral. Soweit sie an einer verpflichtenden und teleologisch begründeten sittlichen Ordnung festhält, erhebt sie gegen die christliche und speziell gegen die katholische Moral vielfach den Vorwurf, sie verlege den Sinn und Wert des Lebens in eine transzendente Höhe, die nur scheinbar erhaben, tatsächlich aber gesteigerte Selbstsucht sei. Das wahre Sittlichkeitsziel müsse hienieden gesucht werden, in dem Gemeinwohl der Menschheit oder im Bestande und Fortschritte der Kultur. Diese Anklage gab der katholischen Wissenschaft zunächst Anlaß, die wirkliche Norm der christlichen Sittlichkeit klarzustellen, ihren nicht-eudämonistischen Charakter nachzuweisen. Alle namhaften katholischen Moralphilosophen verwahren sich gegen die Annahme, daß in der himmlischen Seligkeit das eigentliche Ziel der Sittlichkeit liege. Sie bezeichnen als letzten Erklärungsgrund des Sittlichen die Güte und Vollkommenheit Gottes, die Gott innerlich in seinem Wesenswillen bejaht und aufrechthält, nach außen in seinem Weltwillen offenbart und abbildet. In diesem Zwecke, der Verherrlichung Gottes, begegnen sich der tiefste Sinn des Weltlaufs und des Menschenlebens. Die meisten katholischen Ethiker nehmen die Beziehung des Handelns auf den Endzweck (finis ultimus) in die Begriffsbestimmung des Sittlichen auf; andere halten diese Beziehung zwar für unentbehrlich für Konstruktion der Pflicht und Sünde,

stellen aber als Norm des „Sittlich-Guten“ (inkonsequent) „die vernünftige Menschennatur“ hin. Dabei betonen alle, daß die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes, die Entfaltung der in der Gotteswelt ruhenden Zwecke und Gesetze für die vernünftigen Geschöpfe zugleich die Entfaltung ihrer persönlichen Anlage zum beseligenden Gottesbesitz einschließt. Die Größe und Güte Gottes findet ihren höchsten Ausdruck in der vollendeten Erkenntnis und Liebe seliger Geister; umgekehrt erreichen diese ihre höchste Würde und Beseligung in der vollen Hingabe aller Kräfte an die absolute Wahrheit und Güte. In dem Gedanken des Reiches Gottes kommt auch der von der modernen Ethik stark betonte soziale Charakter des sittlichen Endzwecks zu seinem Rechte. Im Vergleich zu dieser Zielbestimmung sinken die diesseitigen Werte und Maßstäbe, auch das Ideal des Kulturfortschritts, zu minderwertigen herab. Ohne ihre Aufnahme in einen höheren, göttlichen Weltplan ist die Einheit und Absolutheit dieser Werte nur eine erträumte; unter der schimmernden Hülle eines großen Namens zeigt sich eine Vielheit endlicher, beschränkter, gegensätzlicher Interessen, die nicht imstande sind, dem Gewissen Ehrfurcht, dem Herzen Begeisterung und Opfermut einzuflößen und das soziale Leben auf eine gerechte, den irdischen Zufälligkeiten entrückte Basis zu stellen.

II. Naturgesetz und Naturrecht. Die zum Teil vom Darwinismus, zum Teil von der historischen und ethnologischen Forschung ausgehende Überspannung des Entwicklungsgedankens in der Moral ist schon eingangs berührt worden. Die daraus entspringende Leugnung des Naturgesetzes veranlaßte die katholische Moral zu lebhafter Gegenwehr; sie beschränkte sich nicht auf prinzipielle Betrachtungen, sondern ging zu dem positiven Nachweise über, daß gewisse Grundzüge der natürlichen Sittlichkeit bei allen Völkern, sowohl denen der alten Kultur wie den heutigen Naturvölkern, in übereinstimmender Weise vorliegen. Dabei lieferten die Berichte der Missionare, die meist in ein engeres Verhältnis zu den Eingeborenen treten als Weltreisende, ein Material, das von weltlichen Forschern ungebührlich vernachlässigt war. Bei der Beurteilung der sittlichen Roheit tiefstehender Völker sucht die katholische Moral die Mitte einzuhalten zwischen einem Relativismus, der alles „Ländliche“ „sittlich“ nennt, und einem Rigorismus, der das Handeln des Wilden nach dem ausgebildeten Sittlichkeitsbewußtsein des Christen beurteilt. Sie hält fest an der objektiven Wahrheit und Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes (z. B. des Dekalogs), ist aber weitherzig in der Annahme entschuldbarer Unkenntnis; schon Thomas von Aquin bemerkt, das Naturgesetz könne in konkreten Forderungen „wegen verkehrter Überzeugungen oder schlechter Gewohnheiten und verdorbener Neigungen aus den Herzen der Menschen schwinden“. Eine besonders eingehend verhandelte Spezialfrage ist die Existenz des Naturrechts. Nicht bloß die positivistischen Ethiker, sondern auch viele Juristen und Philosophen, die eine rationale, innerlich

begründete Moral annehmen, leugnen das natürliche Recht; alles Recht fußt nach ihnen auf dem positiven Gesetz und der dadurch gewährleisteten Erzwingbarkeit. Die katholische Ethik und Soziologie bestreitet die Gefahren nicht, die für Wissenschaft und Rechtsbildung mit der Konstruktion des Naturrechts aus der individuellen Vernunft verbunden sind; sie verkennt ebensowenig, daß die historische Rechtsentwicklung in der Regel den Ausdruck der natürlichen Bestimmtheit eines Volkes bildet. Aber beides hält sie nicht ab, die Existenz natürlicher Rechtsbeziehungen, die sich im Denken und in der Geschichte immer wieder gültig und siegreich erweisen, zu behaupten. Schon das Verhältnis der Staatsgewalt zu den Untertanen, das aller Gesetzgebung zugrunde liegt, ist ein rechtliches; die Pflicht der Untertanen, das Gesetz anzuerkennen, ist eine Rechtspflicht. Es gibt Rechte der Person auf Leben, Freiheit usw., es gibt Verbindlichkeiten aus Verträgen, die vor aller Gesetzgebung gültig und ohne positive Sanktion wirksam sind; der Staat schafft sie nicht, er bestätigt und schützt sie. Die natürliche Bestimmtheit gewisser Güter zum Dienste einer Person kann gegen das Staatsgesetz in Kraft und Geltung bleiben, wie denn die Menschheit stets von ungerechten Gesetzen menschlicher Gewalthaber gesprochen hat. Speziell kommt das Völkerrecht an der Anrufung natürlicher Rechtsforderungen nicht vorbei, wenn es nicht zu Maßstäben greifen will, die, wie die Gewohnheit, die öffentliche Meinung usw., viel unzuverlässiger sind als das begriffliche Denken. So scheint denn auch neuestens bei Juristen eine rückläufige Bewegung in der Prinzipienlehre stattzufinden, die sporadische Anerkennung einer natürlichen, dem positiven Recht zugrunde liegenden Rechtsordnung. Man könnte, solange die sittliche Verbindlichkeit dieser Ordnung nicht geleugnet wird, die Frage stellen, ob nicht die ganze Differenz der Meinungen auf einen Wortstreit hinausläuft. Allein es ist wertvoll und wichtig, den Worten ihren historischen Sinn zu lassen. Alle Völker und Zeiten sprechen von einem Recht im natürlichen Sinne, alle kennen die Tugend der „Gerechtigkeit“ und unterscheiden sie von anderen sittlichen Tugenden; der Staat selbst bezeugt den spezifischen Charakter eines vor seiner Gesetzgebung existierenden Rechtsgebiets, indem er seinen Schutz und seine Zwangsgewalt zunächst nur in den Dienst der Gerechtigkeit, nicht in den der Dankbarkeit, der Liebe und anderer sittlicher Pflichten stellt. Die Frage des Naturrechts ist verwirrt worden durch Verwechslung der peripatetisch-scholastischen Theorie mit der radikalen Theorie der Aufklärung, sodann durch das Eindringen des Moralskeptizismus in die moderne Jurisprudenz. Die besonnene moderne Rechtslehre wird gegen folgenden Satz des hl. Thomas wenig einzuwenden haben: „Das Gerechte und Gute kann in doppelter Weise betrachtet werden. Einmal formell; und so ist es immer und überall gleich; denn die Grundsätze des Rechts, die in der natürlichen Vernunft sind, ändern sich nicht. Zweitens materiell; und so ist das Gerechte und das Gute nicht überall und bei allen dasselbe, sondern es bedarf der gesetzlichen

Feststellung. Der Grund hierfür liegt in der Veränderlichkeit der menschlichen Natur und in der verschiedenen Lage der Menschen und Dinge je nach der Verschiedenheit der Orte und Zeiten."

III. Die Willensfreiheit. Unter den Faktoren, die bei der subjektiven Verwirklichung des Sittlichen in Betracht kommen, nimmt in den heutigen Untersuchungen und Kontroversen die Willensfreiheit den ersten Platz ein. Die Tatsache der Freiheit steht für die katholische Ethik fest; sie wird gegenüber den verschiedenen Formen des Determinismus mit wohldurchdachten, auch modern psychologischen Argumenten verteidigt. Die Selbstbestimmung des Willens ist der deutlichste Ausdruck der Geistigkeit und Selbständigkeit der Seele, die wichtigste Grundlage ihrer moralischen Verantwortlichkeit. Da aber die Seele nach peripatetischer Lehre zugleich das Lebensprinzip des menschlichen Organismus (forma corporis) ist, so kann es dieser Theorie nicht schwer fallen, auch die durchgängige Verflechtung der höheren Geistestätigkeit ins Sinnlich-Leibliche, wie sie von der modernen Psychologie betont wird, zwanglos zu erklären. Nach ihrer Auffassung ist der Wille selbst keineswegs absolute Willkür oder Indifferenz; der Wille ist ein geistiges Begehrungsvermögen, von Natur ebenso auf das Gute angelegt wie der Intellekt auf das Wahre. Jeder freie Akt wurzelt in dieser ursprünglichen Tendenz, jedes arbitrium voluntatis in der natura voluntatis. Der Vorzug des geistigen Begehrens vor dem sinnlichen liegt darin, daß sein adäquates Objekt nicht ein partikuläres Sinnengut, sondern das Gute im allgemeinsten, universalen Sinne ist; ferner darin, daß der Charakter der Güte nicht vom Gefühl und Instinkt erfaßt wird, sondern von der Vernunft, deren begriffliches und diskursives Denken befähigt ist, das Einzelgut an der Idee des Guten zu messen, seine Zufälligkeit und Inadäquatheit für menschliches Begehren zu durchschauen. Liegt so in der universalen Anlage des Geistes, näher in der idealen und diskursiven Kraft der Vernunft, der Grund, daß keine Einzelvorstellung den Willen zu überwältigen, zu determinieren vermag, so hängt die positive Seite der Freiheit, die Macht des Willens, sich selbst zu determinieren, mit einem anderen Vorzuge des Geistes, mit der Reflexionskraft und Bewußtheit des Denkens zusammen. In geheimnisvoller Weise erkennt die Seele, indem sie anders denkt, auch ihr Denken und Wesen; der Blick, der nach außen schaut, bleibt sich selbst gegenwärtig. In ähnlicher Weise umfaßt der Wille, indem er einen Zweck will, auch dieses Wollen selbst; indem er die äußere Tat gebietet, gebietet er sich selbst das Wollen der Tat. Diese „Selbstursächlichkeit" des Willens ist in der Kette der kausalen Zusammenhänge einzigartig; aber sie ist nicht fremdartiger als die Tatsache des Selbstbewußtseins. Ein Widerspruch läge in ihr nur, wenn man die erste Erhebung über die Potentialität dem Willen selbst zuschreiben würde; dieses leugnet aber auch die thomistische Willenslehre auf Grund des allgemeinen Satzes, daß keine Potenz

sich selbst den Akt geben könne. Das Wollen beginnt mit einem unreflektierten Impulse (a Deo, ab intellectu), jede Überlegung geht von unwillkürlichen Regungen aus; nachdem aber Vernunft und Wille zur Bewußtheit erwacht sind, ist ihr Handeln nicht an das Gesetz der äußeren Kausalität, an die „Äquivalenz" der Kräfte gebunden.

Nach dieser Theorie ist der Einfluß der Motive auf den Willen unbestreitbar und unentbehrlich; aber er ist kein zwingender, er hebt die Freiheit nicht auf, sobald und solange das Denken diskursive und reflexive Tätigkeit entfalten kann. In Form von Motiven, auf dem Wege der Vorstellung, also mittelbar, treten auch die Einflüsse der animalischen Sphäre, des Milieus, der Gesellschaft usw. an den Willen heran. Diese letzteren Einflüsse wirken zugleich unmittelbar auf das sinnliche Fühlen und Begehren, das zwar im Menschen der Leitung des Geistes untersteht, aber nicht minder von der Zuständlichkeit des Leibes, des Nerven- und Gefäßsystems, mit dem es verwachsen ist, abhängt. Das Reinsinnliche, Nichtgewollte ist als solches nicht sittlich; zu den sittlichen Aufgaben des Geistes aber gehört es, durch Leitung der Phantasie und konsequente Selbsterziehung auf allmähliche Läuterung des niederen Begehrens und volle Harmonie des Innenlebens hinzuarbeiten. Dieses Ideal ist stets nur annäherungsweise zu erreichen; von demselben führen tausend Nuancen und Abstufungen hinab bis zur vollen Erstickung der Freiheit in tierischer Sinnlichkeit. Die genauere Beschreibung dieser Unterschiede, Schranken und Anomalieen durch die moderne Anthropologie und Psychiatrie hat auch für die praktische Ethik Interesse, weil sie die natürliche Bedingtheit mancher sittlicher Zustände klarstellt. Vorübergehende und dauernde, zufällige und angeborene Fehler des Organismus können die Gehirntätigkeit und damit den normalen Ablauf der sinnlichen Vorstellungen hemmen; das sinnliche Vorstellungsleben ist aber Voraussetzung der Vernunfttätigkeit, diese wiederum Bedingung der Freiheit. Die Lehre von der Imputabilität der Handlungen empfängt durch die Erweiterung des empirischen Wissens eine feinere Ausgestaltung, die praktische Seelenleitung dankenswerte Winke und Aufklärungen.

IV. Die Sünde. In engem Zusammenhange mit diesen Fragen steht die Unterscheidung des schweren oder läßlichen Charakters der Sünde, die in letzter Zeit zu lebhaften Auseinandersetzungen geführt hat. Daß für die wirkliche Sünde jener tiefgreifende Unterschied stets subjektiv begründet sein muß, ist klar; die katholische Moral und Katechese spricht diesen Grundsatz aus, indem sie zur Todsünde die klare Erkenntnis eines wichtigen Verbotes und den freien Entschluß des Willens verlangt. Aber als entfernteren, objektiven Maßstab stellte sie den Gegenstand, den Inhalt des Verbotes und der Sünde hin. Der Vorwurf äußerlicher, quantitativer Abschätzung des Sittlichen kann die Richtigkeit dieses Standpunktes nicht aufheben. Gerade bei der Sittlichkeit, wenn sie eine tätige

und ernsthafte sein soll, steht Inneres und Äußeres in Wechselbeziehung. Es gibt nicht einmal sittliche Gesinnung ohne irgendeinen, wenn auch geistig gefaßten Gegenstand (Gut, Zweck); die Sittlichkeit als solche ist Achtung und Liebe eines Gutes, des höchsten Gutes. Nur wenn der „Erfolg" zum Wertmesser des Sittlichen gemacht wird, veräußerlicht sich die Moral; nicht wenn dem „Zwecke" seine herrschende Stellung zugestanden wird. Da der Aufbau der sittlichen Zwecke zum Werke des Gottesreiches ein organischer, dem inneren Zusammenhang der Güter sich anpassender ist, so kommt auch der geschöpfliche Wert dieser Güter für die Abschätzung des Guten und Bösen in Betracht; weil aber das Wesen der Sittlichkeit in der Hinordnung auf das höchste Ziel liegt, wird die Sittlichkeit im Kerne nicht aufgehoben, solange die Unordnung in der Zwecksetzung nicht bis zur Antastung des höchsten Zieles durchgreift. Das letztere ist der Fall bei der Todsünde; bei ihr — darin stimmen alle überein — findet in irgendeiner Weise eine Gefährdung des höchsten Gutes, eine Abkehr des Willens von Gott statt. In welcher Bewußtheit und Vollkommenheit dieselbe vorhanden sein muß, darüber herrschen verschiedene Ansichten. Die bezüglichen Ausführungen Schells mußten zum Teil so aufgefaßt werden, als fordere er zur Todsünde eine grundsätzliche Abwendung von Gott um ihrer selbst willen, den eigentlichen Gotteshaß; diese Fassung widerspricht der kirchlichen Lehre und Praxis und ist auch von Schell selbst nie konsequent durchgeführt worden. Auch Sünden, in denen geschöpfliche Lust und Leidenschaft die Triebfeder ist, können von Gott und seiner Lebensgemeinschaft trennen; dieses letztere, negative Moment braucht nicht einmal „grundsätzlich" in dem Sinne gewollt zu sein, daß eine Verhärtung „für immer" beabsichtigt wird. Gewiß besitzt die Todsünde gegenüber der läßlichen den Charakter des Dauernden, Ewigen, Unheilbaren; aber dieser Charakter folgt von selbst aus dem wirklichen Abfall vom sittlichen „Leben", das, wie auch das leibliche Leben, für immer zerstört, jedoch nicht willkürlich wiedererweckt werden kann. Aber ein wirklicher Abfall von der Sittlichkeit, vom Prinzip des sittlichen Lebens, muß auch stattgefunden haben; eine interpretative Zustimmung genügt nicht zur Todsünde. Ein solcher Abfall ist möglich ohne aktuelles Denken an Gott, ist möglich auch bei Verletzung irdischer Ordnungen. Das höchste Ziel der Sittlichkeit tritt uns, wie gezeigt wurde, nicht nur entgegen in der Idee des persönlichen Gottes; es tritt in unseren Gesichtskreis, so oft das Gewissen die ganze Wucht des sittlichen Sollens in eine Forderung hineinlegt, so oft es eine Handlung in der Weise als schlecht verbietet, daß die Person, der ganze Mensch durch sie schlecht gemacht wird. Dagegen liegt das Charakteristische der läßlichen Sünde darin, daß die einzelne Tat vom Gewissen mißbilligt und verworfen, die Sittlichkeit der Person aber nicht aufgehoben wird. Es gibt ohne Zweifel nach christlichem und allgemein-menschlichem Bewußtsein solche Sünden, die auch dem Guten, dem Gerechten anhaften, Sünden, welche die Sitt-

lichkeit nur in der Peripherie, nicht in ihrem Mittelpunkte auflösen. Wenn in den Erörterungen über die ganze Frage vielfach das Bestreben hervortritt, den Kreis des Todsündlichen enger zu ziehen, als es der bisherigen sententia communis entspricht, so liegen dabei nicht laxere sittliche Anschauungen zugrunde, sondern eher die Schwierigkeiten, welche das Dogma von der Hölle dem modernen Denken bereitet. Nach dieser Richtung ist wohl die Bemerkung am Platze, daß der Ausdruck „Todsünde" zunächst den Verlust des übernatürlichen Gnadenlebens, damit den Ausschluß von den Gnadenmitteln, die jenes Leben voraussetzen, nicht aber unmittelbar die Reife für die ewige Verdammnis ausspricht. Diese letztere tritt erst ein, wenn zum sittlichen der leibliche Tod hinzutritt, sie tritt nach Thomas auch dann nicht rein äußerlich ein, sondern durch eine beim Übergang in die andere Welt erfolgende innere Verhärtung der Seele, die den Charakter der Strafe erklärt. Die theologische Behandlung des eschatologischen Geheimnisses muß an dieser inneren, idealen Beziehung zwischen Schuld und Strafe im Interesse der sittlichen Grundsätze festhalten; wenn alle Wege Gottes Weisheit sind, wenn seine positiven Anordnungen stets aus dem Boden ewiger Ideen hervorwachsen, dann gibt sicher bei dieser abschließenden, absoluten Gerechtigkeitstat nicht ein positives Dekret oder gar eine äußerliche Abschreckungspolitik den Ausschlag, sondern die innere Natur der Verhältnisse. Eine tiefere Betrachtung des sittlichen Wesens und Zweckes der Strafe nach der Heiligen Schrift, nach Augustin und Thomas, die unter vielen Gesichtspunkten erwünscht ist, würde die Überzeugung nur fester begründen, daß die Strafe ihrer Idee nach nicht willkürliche Reaktion, sondern die natürliche Ausgestaltung, die Kehrseite der Sünde ist, eine Folge jenes wurzelhaften Zusammenhanges zwischen Sittlichkeit und Seligkeit, den wir oben (S. 534) andeuteten: „cum punit Deus peccatores, non malum suum eis infert, sed malis eorum eos dimittit" (Augustin. Enarr. in ps. 5, 10).

V. Natur und Gnade. Sowohl die Tatsache der Sünde als die innere Erhabenheit (Übernatürlichkeit) der Heilsbestimmung des Menschen weisen auf die Notwendigkeit der Gnade hin; ihr Eintreten in das Seelenleben und die hierdurch bewirkte Erneuerung und Erhöhung der sittlichen Verfassung des Menschen gehörten stets zu den wichtigsten Grenzfragen der Dogmatik und Moral. Vielleicht in stärkerem Maße, als seit langem, und mit besonderer Betonung des Ethischen ist dies heute der Fall. Die rationalistische und autonome Moral weist jede verborgene, nicht auf sittlicher Motivation beruhende Willensbeeinflussung als Bedrohung der geistigen Selbständigkeit zurück; vom protestantischen Standpunkte sieht man vielfach in der katholischen Auffassung der Heilsvermittlung eine magische Vorstellung, in der Unterscheidung des natürlichen und übernatürlichen Seelenstandes eine mechanische Trennung; im Schoße der Kirche selbst, die seit Überwindung der „Aufklärung" mit erneutem

Eifer die sakramentale Seite des Lebens pflegt, erheben sich Stimmen, die auf gewisse Gefahren einer äußerlichen Frömmigkeit und ungesunden Mystik aufmerksam machen. Auf der anderen Seite zeigt auch die moderne Entwicklung einen starken Zug zum Mystischen; neue, aus verborgenen Tiefen strömende Lebensquellen sollen der an der Kritik und der Arbeitshast verschmachtenden Menschheit Erfrischung bringen. „Nicht Gottesbeweise und Evangelienkritik, sondern innere Erlebnisse begründen den Glauben; nicht Freiheit und persönlicher Wille, sondern das Unbewußte, der geheime Zusammenhang des Einzelnen mit den Vorfahren, dem Geschlechte, der Geisterwelt, entscheiden über das sittliche Schicksal; nicht geistige Errungenschaften und Kulturwerte bringen das Herz zum wahren Frieden; suchen wir in den Schriften der Mystiker, bei den Indern oder Giordano Bruno, bei Silesius oder Thomas von Kempen das Arkanum der Seelenheilung!“ — Die katholische Theologie sieht in der Gnade ein höheres Lebenselement, das von Gott der Seele eingesenkt, von ihrem natürlichen Wesensbestande verschieden ist. Dasselbe ist zugleich Heilung, Erneuerung der Natur aus der Zerrüttung der Sünde und Erhebung der Natur zu geheimnisvoller Gottähnlichkeit und Gotteskindschaft. Die paulinischen und johanneischen Gedanken von der Wiedergeburt und göttlichen Lebensgemeinschaft des Christen sind in der Lehre von Natur und Übernatur theoretisch weiter entwickelt und schärfer ausgeprägt. Der Gnadenbegriff des Augustinus: sittliche Heilung und Befreiung der Seele und der im Orient vorwiegende Gedanke der mystischen Verklärung leben in der seit Thomas herrschenden, im Tridentinum bestätigten Gnadenlehre nicht bloß nebeneinander, sondern organisch verbunden fort. Der überall festgehaltene Grundsatz: Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam erkennt den Wesensbestand des Menschen auch nach der Erbsünde an, setzt seine sittlich-religiöse Anlage schon für die Erlangung der Rechtfertigung in Tätigkeit, wahrt innerhalb des Gnadenlebens die sittliche Notwendigkeit des natürlichen Denkens und Wollens. Der Satz des hl. Bernhard und des hl. Bonaventura, daß Gnade und Freiheit sich nicht in das sittliche Verdienst teilen, sondern beide das Ganze leisten, daß der Wille das Werk der Gnade „zu dem seinigen zu machen hat“, verbietet grundsätzlich ein falsches, quietistisches Vertrauen auf den übernatürlichen Beistand.

Das Ineinander von Natur und Gnade zeigt sich sogleich beim Glauben, dem Anfang des Heilswirkens; der Glaubensakt setzt die vernünftige Prüfung der Glaubensgründe und die daraus erwachsende sittliche Überzeugung von der Glaubenspflicht voraus. Der Glaube selbst entsteht nur durch einen von der Gnade unterstützten und beflügelten Aufschwung des Willens. Über das Wie dieses Zusammenwirkens herrschen verschiedene Auffassungen; entsprechend der schon erwähnten älteren und neueren apologetischen Strömung betont man auf der einen Seite das vernünftige „Wissen“ vom Dasein Gottes und seiner Offenbarung als

notwendige Voraussetzung des Glaubens an Kirche und Dogmen; auf der andern Seite stellt man, neuestens unter Berufung auf Kardinal Newman, die Notwendigkeit eines eigentlichen „Wissens vor dem Glauben" in Abrede und läßt für die Annahme der Offenbarungstatsache den persönlichen Motiven und dem Gnadeneinfluß größeren Spielraum. Die letztere Auffassung ist insofern im Rechte, als ein „Wissen" der Offenbarungstatsache vor dem Glauben auch von den großen Theologen der alten Zeit nicht gelehrt wurde; sie fordern ein „Gewissen" über die sittliche Erlaubtheit und Pflicht des Glaubens, lassen aber die Tatsache der Offenbarung mit in den Bereich des Glaubens fallen. — Eine ähnliche Differenz macht sich geltend bezüglich des Verhältnisses, in welchem die Tugend der Liebe im Christenleben zu den natürlichen Tugenden steht, speziell bezüglich des Einflusses, den sie auf das irdische Arbeiten und Streben ausüben muß, damit dasselbe verdienstlich wird. Diese Frage hat ein praktisches Interesse, insofern sich nach der engeren oder weiteren Fassung der Antwort auch die Anempfehlung der „guten Meinung", d. h. der ausdrücklichen Beziehung des Handelns auf Gott, verschieden gestaltet. Eine weitverbreitete Theorie fordert außer dem Stande der Gnade und Kindschaft Gottes zur Verdienstlichkeit eine ausdrückliche Beziehung des Irdischen auf Gott und die Heilsgüter, läßt aber dabei alle aus dem Glauben stammenden Motive, auch die Furcht und das Seligkeitsverlangen zu. Das tiefere Eindringen in den Geist der thomistischen Ethik bestärkte die gegenteilige Auffassung, die strenger und milder zugleich ist; strenger, indem sie nur das Handeln aus Liebe zu Gott, nicht das Handeln aus Furcht, für verdienstlich erklärt; milder, indem sie nicht eine aktuelle, sondern nur eine virtuelle Beeinflussung des Werkes durch das höhere Motiv fordert. Weil wirkliche Gottesliebe in der totalen Hingabe des Seins und Lebens an Gott besteht, weil ferner alle berechtigten Bedürfnisse unserer geistigen Natur in Gott ihren Mittelpunkt, alle Vernunftzwecke in ihm ihren Abschluß finden, darum ist durch den aufrichtigen Akt der Gottesliebe alles vernünftige Handeln von selbst auf Gott bezogen, ist durch diesen goldenen Ring der elektrische Strom geschlossen, der eine höhere Energie und Lebendigkeit auch über die niedere Sphäre verbreitet. Die Entwicklung und Fruchtbarkeit des Gnadenlebens wird ertötet durch die schwere Sünde; sie stockt bei jeder, auch der kleinsten sittlichen Unordnung; sie wächst durch jede gute Tat, mag sie natürlich oder übernatürlich motiviert sein, freilich in verschiedenem Maße. Die Superiorität und erneuernde Kraft der spezifisch christlichen Ideale bleibt bei dieser Ansicht voll gewahrt; die Bedeutung des Irdischen und die Einheitlichkeit der ganzen religiös-sittlichen Lebensauffassung tritt stärker hervor. — Die sittliche Seite der Sakramente wurde besonders erörtert im Anschlusse an mancherlei Angriffe auf die Bußpraxis und Reuelehre des Mittelalters. Die Vorstellung, als habe das Mittelalter die altchristliche, „religiös-ethische" Auffassung der Buße in eine „hierarchisch-magische"

verwandelt, wurde auch von protestantischer Seite im Anschluß an den Oratorianer Morinus als irrig nachgewiesen. Das 12. Jahrhundert, so erkannte man, brachte die Bußtheorie umgekehrt nach der ethischen Seite in Fluß; die moralistische Auffassung Abälards gefährdete geradezu die Bedeutung des Sakraments, des opus operatum. Die Stadien der weiteren Entwicklung wurden untersucht; die glückliche Hand des Aquinaten in der Entwirrung komplizierter Gedankenfäden, sein divinatorischer Blick für das Einende und Wesentliche der dogmatischen Entwicklung bewährte sich auch hier. Zugleich klärten sich bei eingehender Betrachtung des mittelalterlichen Sprachgebrauchs manche Mißverständnisse, was den Ernst der Reue (attritio) und des Vorsatzes angeht; die Heranziehung der populären Bußbelehrungen bestärkte die günstigere Auffassung.

VI. Askese und Kultur. Ein lange Zeit von der wissenschaftlichen Moral vernachlässigtes Gebiet wurde durch stärkere Berührung und Reibung mit gegnerischen Kräften in neue und fruchtbare Zusammenhänge gerückt; das Thema von den evangelischen Räten erweiterte sich zu der Frage der Weltflucht und Kultur. Die Grundlagen der Theorie, die Grundzüge der Lebensauffassung brauchten auch hier nicht verändert zu werden. Die besondere Wertschätzung des religiösen Opferlebens, wie sie sich in den Räten der Jungfräulichkeit, Armut und des Gehorsams institutionell verkörpert, ist mit der Geschichte und dem Leben der katholischen Kirche so unzertrennlich verwachsen, daß weder der moderne Kulturenthusiasmus noch die konfessionelle Bestreitung diese Überzeugung zu erschüttern imstande ist. Der innere Zusammenhang der Askese mit dem urchristlichen Denken und Leben wird von gegnerischer Seite mehr und mehr anerkannt; ebenso der Wert gewisser asketischer Lebensformen als eines sittlichen Fermentes des Gesellschaftslebens. Andererseits liegt die Weitherzigkeit der Kirche in Duldung und Pflege der irdischen Kultur als geschichtliches Faktum klar zutage; es konnte zugleich der Nachweis geliefert werden, daß die katholische Sittenlehre und ihre maßgebenden Interpreten an der Gutheit und Gottgefälligkeit alles Geschaffenen, an der Heiligkeit der Ehe, der Erlaubtheit des Besitzes und des geistigen Strebens usw. nie gezweifelt haben. Der scheinbare Gegensatz von Weltentsagung und Weltbeherrschung löst sich in einen Gradunterschied auf; nicht das Gute und Böse, sondern das Gute und Bessere stehen sich gegenüber. Das „Beste“ aber, das Wesen der Vollkommenheit, ist nicht die Weltflucht, sondern die Gottes- und Nächstenliebe; ihre Reinheit und Kraft gibt für den sittlichen Wert des Menschen, seines Strebens und Handelns den Ausschlag. Die Ausprägung dieser Grundsätze in Theorie und Praxis war zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene; manches für uns Fremdartige erscheint vom Standpunkte früherer Zeitalter und ihrer Aufgaben als berechtigt, anderes wenigstens erklärlich aus der individuellen Seelenentwicklung der Heroen und Lobredner der Askese, aus den

Gewalten innehat". Die geschichtliche Bedingtheit dieser Schlußbemerkung ist heute klar; Leo XIII. hat sie deutlich ausgesprochen, indem er in den Enzykliken „Immortale Dei" (1885) und „Diuturnum illud" (1891) die weltliche Autorität als „in suo genere maxima", ihr Recht über das Irdische als „supremum" bezeichnete. Wie in dieser Koordination und Grenzbestimmung die Freiheit des religiösen Gewissens gegenüber dem Staate garantiert ist, so liegt in ihr auch der Schutz für die politische Bewegungsfreiheit gegenüber kirchlicher Beeinflussung. Die Behauptung mancher Theologen und Kanonisten, das politische Handeln unterliege, insoweit es moralisches Handeln ist, der kirchlichen Gesetzgebung, ist mit jener Teilung der Gebiete unvereinbar; denn alles politische, überhaupt alles bewußte menschliche Handeln ist moralisch. Innerhalb des Moralischen unterscheidet sich eben das Gebiet des religiösen und kirchlichen Lebens von dem des weltlichen und staatlichen, somit auch die Souveränität und Befehlsmacht beider Gewalten; wie denn neben beiden die Familie mit selbständigen Rechten besteht, und schließlich jeder Mensch eine natürliche Bewegungsfreiheit besitzt, in die ohne seinen Verzicht weder Papst noch Kaiser eingreifen darf: „in gewissen Handlungen ist der Mensch so sein eigener Herr, daß er sie auch gegen einen Befehl des Papstes ausführen kann" (Thomas). Jene Einschränkung kann nur den Sinn haben, daß das politische Handeln, wenn es unmoralisch wird, wenn es den Kreis des Erlaubten und Indifferenten verläßt, von der Kirche verboten werden kann. Entsprechend greift ja auch der Staat trotz der gewährten Religionsfreiheit zu Verboten und Zwangsmitteln, wenn die Lehren und Einrichtungen einer religiösen Gemeinschaft mit der öffentlichen Sitte und Ordnung in Konflikt treten. Zugunsten der Kirche kann hierbei noch angeführt werden, daß sie nicht bloß, wie der Staat, ein „Hirtenamt", sondern zugleich ein Lehramt zu verwalten hat; so selten dasselbe zu endgültigen doktrinellen Entscheidungen schreitet, so dauernd und stetig soll es durch Belehrungen und Ermahnungen sittlicher Art die Menschheit auf das höhere Ziel des christlichen Kulturlebens hinweisen. Die Entwicklung zeigt übrigens, daß ein katholisches Volk, je mehr es unter Festhalten seiner kirchlichen Gesinnung sozial und kulturell zum Selbstbewußtsein erwacht und zur Selbstleitung erstarkt, um so mehr von der Kirche seiner freien Selbstbestimmung überlassen wird, während das Eingreifen kirchlicher Instanzen in politische Verhältnisse sich meist durch den verworrenen Zustand der betreffenden Völker erklärt, die an ihrer staatlichen Leitung irregeworden und infolge von Zwistigkeiten nicht zu zielbewußter Selbstleitung befähigt sind. Konflikte zwischen staatlicher Loyalität und kirchlicher Gehorsamspflicht sind immerhin möglich, wie sie überall zwischen staatlicher und religiöser Verpflichtung vorkommen. Da eine irrtümliche oder mißbräuchliche Anwendung der Befehlsgewalt auf beiden Seiten denkbar ist, so kann auch die katholische Moral für solche Ausnahmefälle keine absolute Formel aufstellen, sondern muß bisweilen dem Gewissen

des Einzelnen die Entscheidung anheimgeben. Staat und Kirche finden ja auch in der positiven Geltendmachung ihrer Autorität keine tieferliegende, ursprünglichere Instanz, an die sie appellieren können, als das mit der Natur des Menschen verwachsene sittliche Bewußtsein, das Gewissen.

Die Erziehung der Gewissen zur Selbständigkeit, zum freien überzeugten Gehorsam gegen die christlichen Grundsätze, ist das Ziel der katholischen Moral. Wie aber das Gewissen der Menschheit nicht durch autonome Selbstbetätigung, sondern durch Offenbarung zur Anerkennung jener welterneuernden Grundsätze gelangt ist, so bleibt auch zu ihrer Anwendung und Durchführung eine autoritative Verkündigung der sittlichen Wahrheit für alle Zeiten notwendig — eine Tatsache, die durch den Entwicklungsgang der unabhängigen modernen Ethik nur bestärkt worden ist.

Literatur.

Zur Geschichte der katholischen Moral: K. WERNER, System der christlichen Ethik, 2. Aufl. (1888). Manches bei W. GASS, Geschichte der christlichen Ethik, 2 Bde. (1881—1887); J. MAUSBACH, Die katholische Moral, ihre Methoden, Grundsätze und Aufgaben 2. Aufl. (1902).

S. 522. Augustin: Enarr. in ps. 145 n. 5. Thomas: S. theol. I. II q. 108. a. 2 ad 1. Apollonius: Sitzungsber. der Berl. Akad. d. Wissensch. 1893, S. 736. Clemens: Strom. I, 20.

S. 523. Thomas: S. theol. I. II q. 106, 108.

S. 529. Innocenz XI; TER HAAR, Das Dekret des P. Innocenz XI. über den Probabilismus (1904). Pascal und die Jesuiten: W. KREITEN in den Stimmen aus Maria-Laach Bd. 44 (1893); PILATUS (Dr. V. Naumann), Der Jesuitismus (1905); M. REICHMANN, Der Zweck heiligt die Mittel (1903). MEFFERT, Der hl. Alphons v. Liguori (1901). A. LEHMKUHL, Theologia moralis, 2 tom. ed. 10 (1902). C. MARC, Institutiones morales Alphonsianae, 2 tom. ed. 8 (1896). E. MÜLLER, Theologia moralis, 3 tom. ed. 8 (1899).

S. 530. M. SAILER, Handbuch der christlichen Moral (1817). J. B. HIRSCHER, Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit (1835). F. X. LINSENMANN, Lehrbuch der Moraltheologie (1878). J. SCHWANE, Spezielle Moraltheologie (1871—78); Allgemeine Moraltheologie (1885). H. SIMAR, Lehrbuch der Moraltheologie, 3. Aufl. (1893). J. F. PRUNER, Katholische Moraltheologie, 3. Aufl. (1902). A. KOCH, Lehrbuch der Moraltheologie, 2. Aufl. (1907; reiche Literaturangabe).

S. 531. v. HOENSBROECH, Das Papsttum in seiner sozial-kulturellen Wirksamkeit. 2. Bd.: Die ultramontane Moral (1902). W. HERRMANN, Römische und evangelische Sittlichkeit, 3. Aufl. (1903). Gegenschriften: ADOLFF, Katholische Moral und innere Überzeugung (1903). PILATUS, Quos ego! Fehdebriefe wider Graf P. Hoensbroech (1903). MAUSBACH, Die ultramontane Moral nach P. v. Hoensbroech (1902); derselbe, „Die neuesten Vorschläge zur Reform der Moraltheologie und ihre Kritik" (Theol. Revue 1902, S. 1 ff., 43 ff.; vgl. 1904, S. 1 ff.). DAŠBACH, Gegen Hoensbroech (1904). WALTER, Theorie und Praxis in der Moral (1905).

Moralphilosophisches: v. CATHREIN, Moralphilosophie, 2 Bde., 4. Aufl. (1904). W. SCHNEIDER, Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit (1900). A. WEISS, Apologie des Christentums, 5 Bde., 3.—4. Aufl. (1894—98). Monographieen über Heteronomie, Lohnsucht der christlichen Moral u. ä. von Ph. KNEIB (1903 f.). TH. MEYER, Institutiones iuris naturalis, 2. tom. (1885. 1900). Philos. Jahrbuch (1899. 1901).

Naturgesetz und Naturrecht: W. SCHNEIDER, Einheit und Allgemeinheit des sittlichen Bewußtseins (1895). v. HERTLING, Kl. Schriften zur Zeitgeschichte und Politik (1897). v. CATHREIN, Recht, Naturrecht und positives Recht (1901). C. GUTBERLET, Ethik und Naturrecht, 3. Aufl. (1901). C. SCHERER, Sittlichkeit und Recht, Naturrecht und richtiges Recht (Philosoph. Jahrbuch 1904).

S. 535. THOMAS, Qu. disp. de malo, q. 2 a. 4 ad 13. Vgl. S. theol. I. II. q. 94 a. 6.

Willensfreiheit: GUTBERLET, Die Willensfreiheit und ihre Gegner, 2. Aufl. (1907). PIAT, La Liberté, 2 tom. (1894). B. HUBER, Die Hemmnisse der Willensfreiheit (1904). BESSMER, Die Störungen des Seelenlebens (1905).

Todsünde und läßliche Sünde: H. SCHELL, Dogmatik, 3. Bd. (1893) S. 741 ff. CHR. PESCH, Theologische Streitfragen, 2. Folge (1901). H. GERICK, Wesen und Voraus-

setzungen der Todsünde (1903). J. STUFLER, Die Heiligkeit Gottes und der ewige Tod (1903). KIEFL, Die Stellung der Kirche zur Theologie von Hermann Schell (1908).

Natur und Übernatur: SCHIFFINI, De virtutibus infusis (1904). A. WEISS a. a. O. Bd. 3 u. 5. NEWMAN, Lectures on the Doctrine of Justification. POULAIN, Des grâces d'oraison (1901). Über den Begriff des Glaubens: NEWMAN, An Essay in Aid of a Grammar of Assent. KLEUTGEN, Zur Lehre vom Glauben (1875) Katholik (1900) I, S. 401 ff. Über die Motive des verdienstlichen Handelns: MÜLLENDORF, Theol. Zeitschr. 1893—1897. SCHEEBEN, Dogmatik III, 920 ff. — Über die mittelalterliche Bußlehre: die betr. Arbeiten von N. PAULUS, BUCHBERGER, RÜTTEN, GÖTTLER.

Askese und Kultur: BERTHIER, De la perfection chrétienne (1902). MAUSBACH, Die katholische Moral, S. 113 ff.; Christentum und Weltmoral, 2. Aufl. (1905). MUTZ, Christliche Aszetik (1907). A. RÖSLER, Die Frauenfrage. 2. Aufl. (1907). HEIMBUCHER, Die Orden und Kongregationen der kath. Kirche, 2. Aufl. (1907). DENIFLE, Luther und Luthertum. 2. Aufl. (1904). N. Paulus, Zeitschr. f. kath. Theologie (1900 ff.). LUTZ, Die kirchliche Lehre von den evangelischen Räten (1907).

Soziales: RATZINGER, Die Volkswirtschaft und ihre sittlichen Grundlagen, 2. Aufl. (1895). SEIPEL, Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter (1907). G. v. MAYR, Die Pflicht im Wirtschaftsleben (1900). F. WALTER, Sozialpolitik und Moral (1899). BIEDERLACK, Die soziale Frage, 6. Aufl. (1904). F. HITZE, Kapital und Arbeit (1880). VERMEERSCH, Quaestiones de iustitia (1901). H. PESGH, Lehrbuch der Nationalökonomie I (1905). Die soziale Frage, beleuchtet durch die Stimmen aus M.-Laach (Serie). Soziale Kultur (Zeitschrift). — Zum Verhältnis von Kirche und Staat: Staatslexikon (2. Aufl.) unter Kirche, Staat, Toleranz usw. BONOMELLI, Die katholische Kirche. SPAHN, Leo XIII. (1905). LÄMMER, Institutionen des katholischen Kirchenrechts, 2. Aufl. (1892).

S. 545. THOMAS, In l. II sent. dist. 44. Expos. text. (Schluß). — THOMAS, In l. IV. sent. dist. 38 q. 1 a. 4.

CHRISTLICH-KATHOLISCHE PRAKTISCHE THEOLOGIE.

Von

Cornelius Krieg.

Einleitung.

Die praktische Theologie oder, wie sie im Umkreise der katholischen Disziplinen gewöhnlich heißt, die Pastoraltheologie im weiteren Sinne hat sich unter ihren theologischen Genossinnen am spätesten von der Dienstbarkeit, in der sie bis dahin teils zum Kirchenrecht, teils zur Moral gestanden hatte, frei gemacht und sich im Organismus der Gesamttheologie eine selbständige Stellung errungen. Ja, den vollen wissenschaftlichen Charakter macht man ihr zum Teil heute noch streitig. Dies ist nur möglich, weil man das Wesen der Pastoral und ihre letzten Prinzipien nicht völlig begriffen hat und die vielspältige Tätigkeit der amtlichen Seelsorge nicht auf ihre innere Einheit zurückzuführen und die einzelnen Handlungen organisch zu gliedern unternahm. War die Pastoraltheologie Ende des 18. Jahrhunderts auch aus der Hörigkeit der Moral abgelöst worden, so versuchte man doch nicht den systematischen Aufbau der jungen Wissenschaft. Es ist begreiflich, wenn wir bedenken, daß Tätigkeiten und gar so viel verzweigte, wie die des Hirtenamtes, der Systembildung weit größere Schwierigkeiten entgegensetzen als die Gegenstände der theoretischen Theologie. Dennoch hat sich diese jüngste theologische Disziplin wenn auch langsam zum Range einer eigenen Wissenschaft erhoben, so daß es sich lohnt, die Bilanz derselben zu ziehen, indem wir ihr Wesen, ihren Ursprung, ihre Methode, systematische Gliederung und Geschichte in engerem Rahmen darstellen und ihren heutigen Aufbau skizzieren.

I. Wesen und Aufgaben. Was wir im heutigen wissenschaftlichen Betriebe praktische Theologie nennen, enthält die wissenschaftliche Darstellung der Grundsätze und Regeln zur Ausübung jener Tätigkeiten, wodurch die Kirche die Früchte des Erlösungswerkes Christi an die Menschheit vermittelt. Religion, Christentum und Kirche sind göttliche Institutionen, die ein ausnehmend praktisches Ziel verfolgen; die Kirche

ein lebendiger und lebenschaffender Organismus mit mannigfachen Funktionen, um die objektive, von Christus vollzogene Erlösung nun subjektiv, d. i. in den einzelnen Menschen, zu vollziehen. Trägerin und Verwalterin der von Christus erworbenen Heilsgüter, setzt die Kirche das *opus redemptionis* unter den Menschen fort durch ihre ordinierten Organe. Um aber als sichtbare Gemeinschaft, als das „Reich Gottes" bestehen, als sozialer Körper Christi Werk fortführen zu können, bedarf die Kirche wie jede Gemeinschaft einer festen Organisation, einer Verfassung mit Gesetzen und Normen, und zwar solcher, wie sie diesem eigentümlichen und einzigartigen Organismus entsprechen. Als eine organisch gegliederte Gesellschaft arbeitet die Kirche an der Pflanzung, Erhaltung, Weiterbildung und Vollendung des Gottesreiches innerhalb der Menschheit. Weil ein lebendiger Organismus, setzt sie Tätigkeiten zur Lösung ihrer Aufgaben und Erreichung jener Ziele. Diese Lebenstätigkeiten und wesentlichen Funktionen bilden zusammen ein eigenes und eigentümliches Gebiet kirchlicher Wirksamkeit und begründen innerhalb der Theologie ein besonderes Feld von Disziplinen und Kunstlehren.

Name.

Wir heißen diese Disziplinen, also jenen Teil der Theologie, welcher die Organisation und die Lebensfunktionen der Kirche zum Inhalt hat, gemeinhin praktische Theologie im Gegensatz zu den theoretischen Fächern derselben. Mit jenem Namen wollen wir aber nicht etwa den trivialen Gedanken ausdrücken, daß dieser Zweig der Theologie und er allein für die Praxis brauchbar und nützlich („praktisch") sei. Denn einerseits ist auch die praktische Theologie theoretisch, und die theoretischen Fächer haben zuletzt eine praktische Tendenz. Allerdings liegt in der Bezeichnung praktisch der Gedanke „für das Leben verwendbar und nützlich" angedeutet; aber sie besagt mehr. Es will die Bezeichnung ausdrücken, daß Inhalt und Objekt der praktischen Theologie sich mit Tätigkeiten (πράξεις, *actiones*) befaßt und daß dieser Teil der Theologie unmittelbar dem Leben, der Verwirklichung göttlicher Zwecke dient. Denn mittelbar dient alle Theologie dem Leben, sind auch die historischen und systematischen Fächer praktisch, für den Theologen ausnehmend praktisch. Allein während diese Disziplinen die theoretische Erkenntnis der christlichen Offenbarung und der Kirche nach ihrer historischen und didaktischen Seite zum Zwecke haben, gewährt die praktische Theologie Einsicht in die Organisation und in das „Leben", d. i. das Wirken (πράττειν) der Kirche. Die praktische Wissenschaft sucht ihren Gegenstand unmittelbar wirklich zu machen; ihre praktischen Erkenntnisse beziehen sich auf die zu verwirklichenden Zwecke. Die Zweckbestimmung ist somit bei diesem Wissen die Grundfrage.

Gliederung.

Die praktische Theologie selbst zerfällt in zwei Hälften; den Einteilungsgrund entnehmen wir den Organen der kirchlichen Tätigkeiten und dessen Aufgaben. Nach ihrer hierarchischen Stellung liegt nämlich dem einen Ordinierten der kirchliche Dienst (διακονία) in einer Einzelgemeinde,

aber in durchgängiger Abhängigkeit von den kirchlichen Obern ob; die Summe der Tätigkeiten dieses Dienstes fassen wir mit dem Worte Kirchendienst zusammen und nennen die Wissenschaft von diesem Dienste Pastoraltheologie im weiteren Sinne. Andern Organen der kirchlichen Hierarchie, dem Papste und den Bischöfen, fällt das Kirchenregiment zu, nämlich die Leitung der Gesamtkirche oder einzelner Sprengel. Ihre Tätigkeiten sowie die rechtlichen Verhältnisse der Gläubigen zueinander und zu den kirchlichen Obern behandelt die Kirchenrechtswissenschaft. Hier haben wir uns nur mit dem ersten Teile der praktischen Theologie zu befassen, für den wir den Namen Pastoraltheologie fast ausschließlich im Gebrauch haben, und zwar wird im katholischen Systeme diese technische Bezeichnung im weiteren Sinne genommen, alle drei Gebiete der Pastoral umfassend.

Die bildlichen Benennungen Pastoral, Hirte, Hirtenamt, Hirtentätigkeiten haben ihre Wurzeln in alttestamentlichen Stellen; insbesondere die Propheten Isaias und Ezechiel schildern den Messias unter dem Bilde eines Hirten und entwickeln diese Idee in verschiedenen Formen. Christus ging auf Idee und Namen ein, indem er, anlehnend an die alttestamentlichen Vorstellungen, das Hirtenbild (Joh. 10) zeichnet. So wurde die Sache und der Name in den neutestamentlichen Ideen- und Sprachschatz eingeführt und ging von da in die theologische Sprache der Kirchenschriftsteller, zunächst der altchristlichen Pastorallehrer, über. Stehend wurde die Benennung erst, seitdem man eine selbständige pastorale Wissenschaft geschaffen, d. i. seit Ende des 18. Jahrhunderts. Jetzt wurde die Pastoraltheologie als Wissenschaft neben den historischen und systematischen Fächern in den enzyklopädischen Rahmen der Theologie eingeführt.

Aufgabe der Pastoral.

Nach unserer Auffassung hat die Pastoraltheologie eine zwiefache Aufgabe zu lösen: sie hat Wissenschaft und Kunstlehre zugleich zu sein. In ersterer Hinsicht lehrt sie die obersten Prinzipien des kirchlichen Handelns kennen, weist das Material- und Formalprinzip nach. Als Theorie führt sie in die Methode der kirchlichen Funktionen ein, um den künftigen Kirchendiener für seinen Dienst praktisch vorzubereiten. Denn es handelt sich bei der Pastorallehre nicht um ein bloßes Wissen, sondern zugleich um ein Können, nämlich um ein ideegemäßes Vollziehen der kirchlichen Obliegenheiten. Ein Kennen (der letzten Gesetze) und ein Können wird bei Ausübung der pastoralen Tätigkeiten verlangt.

Um sich als Wissenschaft zu erweisen, muß die Pastoraltheologie die Gesamtheit der hirtenamtlichen Tätigkeiten als ein positives Ganzes, das von einer Grundidee getragen wird, darstellen und zeigen, wie die mannigfaltigen Tätigkeiten einen geistigen Organismus bilden und aus einem Prinzip fließen; daß sie aus dem Willen und Werke Christi und den Aufgaben der Kirche stammen und zur Verwirklichung der Erlösung notwendig sind. Dies ist das innere formale Prinzip des pastoralen

Handelns. In dieser Hinsicht ist die Pastoraltheologie in ihren Einzeldisziplinen zuerst Prinzipienlehre: dies ihre theoretisch-theologische und wissenschaftliche Aufgabe.

Auf der andern Seite muß sich mit dem rein wissenschaftlichen Charakter der Pastoral notwendig der weitere Zweck und die Aufgabe verbinden, Kunstlehre zu sein, indem sie zum Können, nämlich zur Gewandtheit anleitet, das richtig auszuführen, was die Wissenschaft als Aufgabe nachweist. So müssen sich Wissenschaft und Kunstlehre vereinigen, um den Theologen und den im Dienste stehenden Praktiker zu einem sichern Kennen und bewußten, grundsatztreuen Können zu führen.

Geschichtlich betrachtet ist allerdings auch die Pastoraltheologie dem bekannten Gesetze gefolgt: zuerst Praxis, dann Theorie, zuerst Leben, dann Wissenschaft, wir wollen sagen: auch die Pastoralwissenschaft folgte dem natürlichen Gesetze, daß sie sich aus der Unmittelbarkeit des Lebens und Tuns allmählich entwickelte. Lange schon war die Seelsorge in den Formen des Lebens und Lebensbedürfnisses vorhanden, ehe die Reflexion einsetzte und man daran dachte, eine Theorie von den Lebenstätigkeiten der Kirche aufzustellen.

Wir bezeichnen den Inbegriff jener kirchlichen Lebensäußerungen, wodurch die Kirche das abgeschlossene Erlösungswerk subjektiv an die Menschen vermittelt, auch mit dem Kollektivnamen: Seelsorge, *cura animarum*. Der Name Seelsorge erscheint bereits in der neutestamentlichen Sprache und drückt subjektiv ein teilnahmsvolles Bekümmertsein, eine innige Hingabe und eine Spannung des Interesses für die Seele aus. In der kirchlichen Sprache des Abendlandes erlangte das Wort *cura* unter Vermittlung der staatsrechtlichen und publizistischen Redeweise der Römer, vornehmlich seit Gregor d. Gr. und dessen weitreichendem Einflusse auf die Entfaltung und Vertiefung der Idee der Seelsorge, die Bedeutung von Amt im objektiven Sinne, ähnlich wie in der griechischen Kirche der Name ἐπισκοπή, das im Neuen Testament die Tätigkeit des Wachens ausdrückt (Apg. 10, 1; I. Tim. 3, 1), die Bedeutung für Hirtenamt erlangt hat. In diesem objektiven Sinne für (öffentlichen) Dienst oder Amt (*munus*, *officium publicum*) gebrauchten die Römer das Wort. Bei dem kirchlichen Dienste der *cura* fließen beide Vorstellungen, die des pflichtmäßigen Besorgtseins und jene des amtlichen Dienstes, ineinander. In dem Sinne von Amt und Dienst gebrauchten die griechischen Väter im Anschluß an das Neue Testament die Bezeichnungen διακονία und οἰκονομία für Amt und amtliche Funktionen. *cura.*

Da die Seelsorge die Zumittelung der Güter des Erlösungswerkes ist, so kann sie nur in Christus und seinem Werke ihren Ursprung haben. Nicht darf sie als die Frucht einer rein natürlichen Entwicklung, gezeitigt auf einer gewissen Höhe der Kultur, angesehen werden. Sie läßt sich nicht aus einem bloß anthropologischen, sozialen oder individuellen Bedürfnisse ableiten, wenn sie schon allen diesen Bedürfnissen entgegen- Ursprung der *cura.*

kommt, überhaupt das tiefste Verlangen der Seele befriedigt. Daß die Seelsorge nicht auf dem Boden natürlicher Entwicklung entstanden, lehrt die Geschichte. Eine Lebenstätigkeit wie die der kirchlichen Seelsorge konnte außerhalb der positiven Offenbarung nicht entstehen, weil der antiken Welt die richtige Erkenntnis einerseits Gottes als einer Persönlichkeit und anderseits des Menschen abging. Wie die antike Theologie nicht zur wahren Gotteserkenntnis vordrang, so blieb die antike Psychologie in der Erkenntnis der Seele und ihres Wertes weit hinter der Wahrheit zurück. Sind die Götter nur Namen für blind waltende Naturkräfte, so fehlt die wahre Beziehung der Seele zur Gottheit. Zwar redet man in platonischen Kreisen und in der Schule der Stoa von der Reinigung und Heilung der Seele in Ausdrücken, die sich der Idee der christlichen Seelsorge zu nähern scheinen, und die antiken Mysterien und die „Orden" der Therapeuten und Essener zielen ja auf Heilung der Seele von Leidenschaften und sinnlichen Strebungen ab. Allein die tiefsinnigsten Denker bleiben mit ihren Anschauungen doch an der Naturseite des Menschen haften; zur richtigen Vorstellung von der Selbständigkeit der Seele, ihrem individuellen Leben, ihrer Unsterblichkeit und ihrem ewigen Fortleben gelangten sie nicht. — Verschieden liegen die Dinge beim Volke der Verheißung, das unter dem Lichte der positiven Offenbarung steht, Gott als heilige, geistige Persönlichkeit erkennt und seinen Willen als Gesetz des Handelns anerkennt.

Enzyklopädische Stellung.

Da heute die Pastoraltheologie als selbständiger Wissenszweig im Organismus der Gesamttheologie steht, erhebt sich die Frage, wie sie sich zu den älteren Hauptzweigen, den historischen und systematischen, stellt, oder welches ihre Stellung im System der gesamten Theologie ist. Alle positive Theologie ist im tiefsten Grunde und in ihrer Wurzel ungeteilt: sie ist Wissenschaft von der Person und dem Werke Christi, fortlebend und fortgesetzt in der Kirche. Erst das wissenschaftliche Bedürfnis hat sie in Einzelzweige gespalten. Mit allen steht die Pastoral in engster, unlöslicher Verbindung, alle bieten ihr Inhalt und feste Richtlinien der Orientierung. Und alle Theologie, die historische und die systematische, mündet zuletzt in die praktische ein, weil Ziel aller Theologie nicht das Wissen, sondern das Tun, das πράττειν, ist. Ist die Kirche die konkrete Erscheinung des Christentums, so hat sie dieses fortzuerhalten und sich als das Reich der Wahrheit und Gnade in die Menschheit hineinzubauen, die christliche Religion fortzuführen und allezeit zu verwirklichen. Dies geschieht eben durch die pastoralen Tätigkeiten der Kirche. In der praktischen Theologie hat deshalb die Wissenschaft zu zeigen, wie die Offenbarung und Erlösung in der Stiftung der Gottesanstalt, der Kirche, gipfelt und durch sie in Zeit und Raum sich weiterpflanzt und verwirklicht.

Gliederung der Pastoraltheologie.

So wie objektiv die Gottesoffenbarung, ihre Taten und Lehren, ein pragmatisches Ganze bilden, ebenso stellen die Tätigkeiten des pastoralen Amtes einen geschlossenen Organismus, ein System von ineinander grei-

fenden Handlungen dar. Zwar spricht der Herr nur von einem Werke (ἔργον), das ihm der Vater zu vollbringen aufgetragen habe (Joh. 17, 4, vgl. 2, 34): das war das Lebenswerk des Erlösers zur Verwirklichung des Heiles (σωτηρία), um dessentwillen er in die Welt eingetreten. Allein dieses eine und einheitliche Werk umfaßte eine Fülle von notwendigen Tätigkeiten, alle gesetzt mit seiner „Sendung". Christus selbst deutet eine Verschiedenheit von Werken an, wenn er sich in einer dreifachen Eigenschaft in die Welt einführt. Denn er nennt sich (Joh. 14, 6) die Wahrheit, das Leben und den Weg. In dieser dreifachen Eigenschaft war der Erlöser tätig und wirkt die Kirche an seiner Statt durch alle Zeit und allen Raum.

Einteilungsgrund.

Die Wissenschaft ihrerseits sucht nun, um eine Gruppierung und Gliederung der mannigfaltigen „Dienste" der einen διακονία des Herrn und seiner Kirche zu finden, nach einem objektiven Einteilungsgrunde. Solcher Versuche sind viele gemacht worden seit der Zeit der ersten Väter. Insbesondere trat die Notwendigkeit einer organischen Systematisierung der Hirtentätigkeiten ein, seitdem die Pastoraltheologie den Rang einer selbständigen Wissenschaft erlangt hat.

Keine Einteilung erscheint uns so zutreffend, kein Maßstab so objektiv und deshalb so sicher als jener, den die Heilige Schrift selbst an den bereits angeführten und an andern, hier nicht näher zu erörternden Stellen, wenn auch nicht mit scharfen Worten ausspricht, aber doch andeutet: wir teilen die pastoralen Obliegenheiten ein nach dem Inhalte, der in jeder Tätigkeit zu verwalten ist, genauer, nach dem Lebensgute, das in ihr und durch sie an die Menschheit vermittelt wird. Unbestreitbar hat Christus Lebensgüter in die Welt gebracht, sonst wäre er nicht der Erlöser oder Mittler gewesen. Die Kirche aber hat das große dreifache Erbe zur Verwaltung (οἰκονομία) übernommen. Dies sind die *„mysteria"*, zu deren Verwalter die Organe der Kirche bestellt sind (1. Kor. 4, 1). Ihnen liegt zur subjektiven Verwirklichung des Erlösungswerkes ein dreifacher Tätigkeitskreis ob: das Lehren, das Gnadenspenden und die spezielle Seelenleitung.

Lebensgüter.

Dreiteilung der Funktionen.

Kulturwert.

Diese Lebensgüter von absolutem Werte schaffen die neue, die christliche Weltepoche, leiten die christliche Kultur ein. Schon dadurch sind jene Güter von unvergleichlichem Kulturwerte, daß sie zugleich individuellen und sozialen Charakter haben, individuellen und sozialen Bedürfnissen und Zwecken dienen. Jene drei Güter haben für die Menschheit absoluten Bildungswert, und ihre Verwaltung ist eine Bildungsarbeit, welcher an Wert keine andere Tätigkeit gleichkommt. Um den Kulturwert zu ermessen, bedarf es nur, daß wir die Geschichte der Seelsorge erforschen. Was die Vergangenheit von dem Einflusse des dreifachen Amtes auf die Neugestaltung der Menschheit erzählt, ist ein Lobpreis auf Christentum und Kirche, deren hauptsächlichstes Arbeitsmittel die Seelsorge ist.

Die Verwaltung eines jeden der drei Lebensgüter erfordert einen besonderen Dienst, schafft ein eigenes Amt *(officium)*, und der Pastoral liegt es ob, die Wissenschaft und Kunstlehre eines jeden der drei Ämter darzustellen. Wir erhalten demnach folgende Architektonik der Pastoraltheologie.

Architektonik.

A. Die Lehre von der Verwaltung des Lehramts, d. i. pastorale Didaktik.

Die Heilswahrheit ist aber anders den Ungläubigen oder Ungetauften, den „Draußenstehenden" (οἱ ἔξωθεν), anders den Getauften oder Gläubigen (οἱ ἔσωθεν, οἱ πιστοί, *fideles*) zu verkündigen. Und aus pädagogischen Gründen muß bei der Austeilung der Offenbarungswahrheit wiederum Rücksicht genommen werden auf den Grad der christlichen Erziehung oder Heranbildung im Christentume. Unter letzterem Gesichtspunkte teilen sich die Gläubigen in christlich Unmündige und Mündige.

Diese Gliederung der Hörer des göttlichen Wortes bedingt eine dreifache Verwaltung des Heilswortes der Menschheit gegenüber und dementsprechend eine dreifache Gliederung der pastoralen Didaktik in

die Lehre von der Missionspredigt, d. i. der Predigt vor den Ungläubigen; die Lehre von der Predigt vor den Unmündigen = Katechetik; die Lehre von der Predigt vor den mündigen Gläubigen = Homiletik.

B. Die Lehre von der Verwaltung des hohenpriesterlichen Amtes oder der Heilsgnade, Liturgie genannt, wonach die Lehre den Namen Liturgik trägt.

C. Die Lehre von der Verwaltung des königlichen oder Regierungsamtes, kirchliche Disziplin oder spezielle Seelsorge. Alle amtlichen Tätigkeiten des „Hirten" fallen unter eine jener drei Disziplinen.

II. Zur Geschichte der Pastoraltheologie. Die Pastoration wie die Wissenschaft von ihr, also Praxis und Theorie, jedes hat seine eigene lange Geschichte. Beide entfalten sich allmählich und jede hat ihre Stufen der Entwicklung. Die Seelsorge beginnt an dem Tage, als die Kirche ins Dasein trat und sich die erste, wenn auch noch so kleine Gemeinde von Gläubigen innerhalb des „κόσμος" konstituierte. Das „Reich Gottes" war damit tatsächlich geworden und als lebendiger Organismus gegründet. Von da ab hatte sie ihre freilich primitive Organisation, ihre Predigt, ihren Kultus und ihre Disziplin. Sonach ist das Objekt unserer Wissenschaft so alt als die Kirche: man predigte, opferte, übte Seelsorge im Rahmen des unmittelbaren Bedürfnisses, ehe man daran dachte, diese Tätigkeiten zum Gegenstande der Reflexion und zur Theorie zu erheben. Gregors des Nazianzeners Wort trifft hier zu: πρᾶξις ἐπίβασις θεωρίας. Das biblische Lehrwort und das nicht geschriebene Wort der Tradition mit der Lehre der Erfahrung verbunden und von Geschlecht zu Geschlecht weiter gepflanzt, war die Richtschnur der Seelsorge; das Charisma griff

wirksam ein. Als die kanonischen Schriften gesammelt waren und Licht und Kraft von Kirche zu Kirche trugen, waren sie das „Pastoralhandbuch", aus dem die Diener der Kirche ihre Gesinnung und ihre Grundsätze der Seelenführung entnahmen.

Sehr früh setzte die nichtkanonische Literatur ein, die gänzlich auf dem Felde der Bibel erwuchs. Die Didache als ältestes Kirchenbuch, dann die klassische Briefliteratur, angefangen von den Briefen des römischen Klemens, des Ignatius und des Polykarp bis auf Gregor d. Gr. herab; sie alle behandeln pastorale Fragen. Im 3. Jahrhundert stellt die nordafrikanische Kirche in Tertullian und Cyprian rührige Vertreter unserer Disziplin. Es folgt das goldene Zeitalter der patristischen Literatur, und eine große Zahl der kirchlichen Schriftsteller liefern Beiträge zum pastoraltheologischen Schrifttum. Drei Werke, eine Pastoraltrilogie, bezeichnen den Höhepunkt der pastoralen Literatur des Altertums: es sind die Schriften λόγος ἀπολογητικὸς περὶ φυγῆς Gregors von Nazianz († 390), des hl. Chrysostomus († 407) 6 Bücher περὶ ἱερωσύνης und Gregors d. Gr. († 604) erwähnter *Liber regulae pastoralis*. Diese Pastoralschriften ziehen sozusagen die Bilanz der Leistungen, welche die vorausgegangene Zeit bis dahin auf dem Gebiete der pastoralen Theorie verarbeitet hatte. Wir möchten diese drei Schriften die „klassische Gesamtpastoral" des Altertums nennen; doch dürfen in der klassischen Pastoralliteratur die später zu nennenden Schriften Augustins nicht fehlen. Und dessen Zeitgenossen Ambrosius und Hieronymus lieferten nicht unwichtige Beiträge. Was bis dahin gleichsam noch ein aus dem unmittelbaren Leben herauswachsendes „Naturprodukt" war, so wie der göttliche Geist den Menschengeist lenkte, trat allmählich durch Reflexion ins Bewußtsein, ward aus dem „Naturprodukt" ein Kunstprodukt, indem sich die denkende Vernunft des objektiven kirchenamtlichen Aktes bemächtigte und von dem Seinigen das Beste hinzufügte. Denn die Kunst kann sich nur auf die natürlich-menschliche Seite erstrecken. In dieser Hinsicht bezeichnen die griechischen und die römischen Kirchenschriftsteller des 4. Jahrhunderts einen bedeutenden Fortschritt in der Anbahnung einer Kunsttheorie der Predigt und der speziellen Seelsorge. Dort hatte schon Origenes Bahn gebrochen; in der Seelsorge im engeren Sinne leiten die drei Kappadoker — Basilius der Gr. († 379), Gregor von Nyssa († 395), Gregor von Nazianz und Chrysostomus — eine neue Periode ein. Sie erkannten die Bedeutung des Psychologischen, nämlich des Individuellen in der Seelenleitung, und so hat denn Gregor von Nazianz erstmals jene Gedanken von der Notwendigkeit eines individuellen Verfahrens wie bei der Erziehung, so bei der Seelenführung ausgesprochen, die alsbald Gemeingut bei den griechischen und durch Gregor d. Gr. bei den lateinischen Praktikern und Theoretikern wurden. In die Fußtapfen des Nazianzeners trat zunächst der feinsinnige Psychologe Chrysostomus mit seinem Pastoralbuche: „Über das Priestertum"

Pastoraltrilogie.

Die drei Kappadoker.

und später der vorzüglichste Pastorallehrer des Abendlandes, Gregor d. Gr. Erstmals hatte es Gregor von Nazianz ausgesprochen, daß die Führung des Menschen, des πολυτροπώτατον τῶν ζώων καὶ ποικιλώτατον die höchste und schwierigste aller Künste (τέχνη τεχνῶν) sei. Die Schwierigkeit dieser geistigen Kunst fand Gregor mit Recht in der Individualität des Menschen. Darum mahnt er den Seelenarzt, wie er an antike Vorstellungen und neutestamentliche Stellen anlehnend den Seelsorger nennt, zuerst die Diagnose einer jeden Seele vorzunehmen, den Charakter, die Leidenschaften, Lebensweise und Willensrichtung eines jeden zu studieren, ehe er zur Heilung (θεράπεια) schreite. Die Erkenntnis der Notwendigkeit eines individuellen Verfahrens war jenen griechischen Lehrern vorzugsweise durch ihren Aufenthalt bei den Asketen aufgegangen, wo das Studium der biblischen Bücher und des eigenen Inneren die tägliche Beschäftigung bildete. Auch der Umgang mit bewährten Seelenkennern in den Asketerien förderte ihre psychologischen Erkenntnisse. War die seelsorgerliche Theorie bis dahin naturgemäß den analytischen Weg gewandert, so waren die großen Kirchenlehrer des 4. Jahrhunderts die ersten, welche die gewonnenen Erkenntnisse synthetisch zu verbinden anfingen. Vom Leben und unreflektierten Handeln waren sie zum θεωρεῖν geführt worden, d. i. zur genaueren Betrachtung des Hirtenamtes: des persönlichen Trägers des Amtes, des Wesens, der Idee und des Zieles derselben. Vom Boden des Tatsächlichen stiegen sie zum Bereiche des Wissens empor. Vermochten sie auch noch keineswegs eine wissenschaftliche Form für ihre Erkenntnisse zu finden, d. h. die einzelnen Erkenntnisse auf ihre Gründe zurückzuführen, bestehen ihre Theorieen hauptsächlich in der Zusammenstellung von Regeln, die kirchlichen πράξεις in der rechten Gesinnung zu vollziehen, so suchten sie doch auch schon aus dem Vielfältigen die Einheit und das Wesen der Handlungen und das Bleibende zu finden. Und ferner sehen wir, wie diese Altmeister der pastoralen Praxis und Theorie bei dem Abfassen ihrer einschlägigen Schriften der Gedanke begleitete, nicht bloß dem praktischen, sondern auch einem wissenschaftlichen Bedürfnisse zu genügen.

Chrysostomus.

Würdig gesellt sich den drei Leuchten der kappadokischen Kirche der Antiochener Johannes Chrysostomus bei. Auch er hat wie jene die Doppelschule, die profan-griechische und die theologische (bei den syrischen Asketen) durchlaufen. Seine klassisch-rhetorische Bildung hat er sich bei dem damals berühmtesten Rhetor Libanius in Antiochien erworben. Vom Geiste seines Lieblingsapostels, Paulus, beseelt, erringt er als Prediger die höchste Stufe der geistlichen Beredsamkeit. Seine Grundsätze und Anschauungen vom Priester- und Seelsorgeramt legt Chrysostomus in der köstlichen Schrift „über das Priestertum“ nieder. In den Bahnen des Nazianzeners wandelnd entwirft auch er ein Idealbild vom Hirten, wobei er, ohne auf technische Fragen der Homiletik einzugehen, doch dem geistlichen Redner treffliche Ratschläge an die Hand gibt. In der pastoralen

Theorie bezeichnet diese und des Nazianzeners Schrift einen großen Fortschritt, und beide Werke zusammen enthalten sozusagen eine Synthese der vorausgegangenen, in die praktische Theologie einschlagenden Lehrsätze. Man kann diese zwei Schriften die klassischen Pastoralwerke der griechischen Kirche des Altertums nennen. Die großen Meister der Praxis und Lehrer der Seelenheilkunde, welche hier die aus der griechischen Philosophie und Literatur geschöpften Kenntnisse in den Dienst der Predigt und Seelenleitung stellten, führten durch ihre gediegenere Psychologie zu einer richtigeren und tieferen Auffassung des individuellen Seelenlebens, wie uns schon die gesunden pädagogischen Grundsätze in ihren Schriften lehren. Sie erkannten, daß die wahre τέχνη der Seelenführung nicht in der äußeren Technik und Disziplinierung bestehe, sondern in der Kunst, nach richtiger Diagnose der „Individualseele" diese von innen zu ergreifen, zu heilen und umzubilden. Daß die Seelenbildnerei die Kunst aller Künste sei, ist ja vom Nazianzener zum „geflügelten Worte" gemacht worden. Daraus erklärt sich auch, daß den Pastorallehrern die religiös-sittliche Bildung der Hirtenpersönlichkeit obenan steht.

Übergehend zum Mittelalter finden wir mancherlei Sprossen und Früchte am Baume des pastoralen Schrifttums. Das karolingische Zeitalter, die erste Blüteperiode der jungen germanischen Kirche, fördert zwei neue Zweige der pastoralen Literatur, nämlich die Beicht- oder Bußbücher (*libri poenitentiales*) zur Verwaltung des Bußgerichtes, und das liturgische Schrifttum zutage. — Die Ausbildung der Scholastik und Mystik seit dem 12. Jahrhundert beeinflußte auch die praktische Theologie, namentlich Predigt und Predigttheorie, obgleich die patristischen Pastoralschriften für die Praxis wie für die Theorie einen ungeminderten Einfluß ausübten und fast alle mittelalterlichen Pastorallehrer an jene Literatur sich anschlossen. Scholastik und Mystik.

Die Neuzeit beginnt für die Pastoral mit dem Konzil von Trient, welches für das kirchliche Leben und die kirchliche Praxis einen weithin sichtbaren Markstein bildet. Die Neuzeit selbst wird durch die Erfindung der Druckkunst, die Renaissance und die Glaubensspaltung eingeleitet, um anderer Ursachen hier nicht zu gedenken. Soweit die Seelsorge und Seelsorgswissenschaft in Betracht kommen, hatte in materieller und formeller Hinsicht das Mittelalter dem Tridentinum vorgearbeitet. Einmal war während der letzten Jahrhunderte abermals reicher Lehrstoff aufgehäuft worden, welcher der Ausmünzung und Verwertung für das Leben harrte; außerdem hatte sich seit dem 15. Jahrhundert der Sinn für die Fragen des praktischen Christentums aufs neue kräftig belebt, wie aus der reichhaltigen religiösen Volksliteratur, die mit der Druckkunst ans Licht trat und weiteste Verbreitung fand, zu schließen ist. Zugleich hatte der Humanismus den Sinn für die sprachliche Darstellung geweckt, was wenigstens der Predigtform zugute kam. War dem Konzil die eine Aufgabe zugefallen, die kirchliche Lehre aufs neue festzustellen und genauer Neuzeit. Konzil von Trient. Humanismus.

zu formulieren, so nicht minder die zweite, die kirchliche Disziplin in ihrem ganzen Umfange wiederherzustellen oder zu verbessern und für eine gediegenere wissenschaftliche und asketisch-praktische Ausbildung des Klerus Vorsorge zu treffen. Das Konzil hat die überschwere Aufgabe mit Kraft übernommen, und die Überschrift, welche es dem Schlußkapitel einer jeden größeren Sitzung gab: *De reformatione*, ist bezeichnend genug. Reform in allen Zweigen der Amtstätigkeiten des Priesterstandes: Reform des seelsorgerlichen Wirkens auf der Kanzel, in der Schule, in Verwaltung des Bußgerichtes. Es galt, alle Kräfte aufs äußerste anzuspannen. So unternahm die große „Reformsynode" die Neuordnung des theologischen Studiums, und der praktischen Vorbildung und sittlichen Erziehung des Klerus. Die Erfahrung der letzten Jahrhunderte hatte erwiesen, was ein umfassendes und gründliches Wissen des Klerus für sein Wirken vermöge, aber mehr noch, welchen Schaden das Gegenteil für Kirche und Volk bringe. Das Konzil hatte bei den besten Geistesmännern seiner Zeit das lebhafteste Interesse für die praktische Seite des Christentums und für die pastorale Literatur geweckt. In großer Zahl sind schon während und unmittelbar nach dem Konzil die ersten Gelehrten insbesondere in Spanien und Italien, aber alsbald auch in Frankreich und Deutschland an der literarischen Arbeit: keine Sparte der praktischen Disziplinen, die nicht zuständige Schriftsteller gefunden hätte. Trägt die einschlägige Literatur der Spanier einen asketisch-mystischen Charakter, so schlägt sie in Italien, Frankreich und Deutschland, die alle reichliche Beiträge liefern, eine unmittelbar praktische Richtung ein. Predigt und Katechese, Kultus und Disziplin finden zu gleicher Zeit überraschende Förderung. Zu den führenden Geistern dieser Periode zählt Karl Borromeo († 1574), welcher in drei Pastoralschriften alle Haupttätigkeiten des Hirtenamtes mit tiefer Einsicht und Erfahrung behandelt.

Karl Borromeo.

Eine neue Gestalt gewann aber die Pastoraltheologie mit ihrer Mündigerklärung. Es geschah dies in Deutschland (Österreich) durch den neuen theologischen Studienplan, der 1777 für die österreichischen Staaten eingeführt wurde, und durch die Errichtung eigener Lehrstühle der Pastoraltheologie. Die Vertreter derselben gingen nun an die Herstellung geeigneter Lehrbücher, wodurch sie zur Systematisierung der Einzelzweige der Pastoral gezwungen wurden. Zahlreich sind die Versuche zum Aus- und Aufbau unserer Wissenschaft und die „Systeme". Es gelang jedoch erst dem 19. Jahrhundert, durch ein tieferes Eindringen in das Wesen des Amtes und der Pastoration die volle Wissenschaftsform zu finden, jedem der (drei) Einzelzweige der Pastoral die richtige Stellung anzuweisen, die Beziehung der Einzelglieder zueinander zu begründen und endlich der Pastoral ihre Stellung als Wissenschaft im Umkreise der Gesamttheologie zu verschaffen. Seit 5 Jahrzehnten ringen übrigens die einzelnen Fächer nach Selbständigkeit und Loslösung vom einheitlichen Stamme, insbesondere die Liturgik und Katechetik, denen sich das

Österreichischer Studienplan.

meiste Interesse zuwendet. Daß der Zug der Spezialisierung, der den Wissenschaftsbetrieb unserer Zeit charakterisiert, auch die praktischen Zweige erfaßt hat, hängt mit der starken materialen Erweiterung der Einzelfächer und der hierdurch nötig gewordenen Arbeitsteilung zusammen.

System der christlich-katholischen praktischen Theologie.

A. Die pastorale Didaktik.

Die Austeilung (διακονία) des Offenbarungswortes an die Menschen setzt Kenntnis der Lehrmethode voraus, abgesehen von dem Inhalte. Darüber unterrichtet die Didaktik und zwar:

I. Die Lehre von der Missionspredigt.

1. Wesen und Aufgaben der Missionspredigt. Zu einer systematisch ausgebauten wissenschaftlichen Theorie der Missionspredigt ist es innerhalb der katholischen Theologie bis heute nicht gekommen, einesteils wegen der außerordentlichen Schwierigkeit, eine einheitliche Theorie darüber zu schaffen, da einem solchen die Verschiedenheit der Völker, an denen die Mission arbeitet, im Wege steht, teils weil nur ein geringes Bedürfnis nach einer Missionswissenschaft vorlag und vorliegt.

Die Kirche ist die universale Missionsanstalt. Hineingestellt in die Welt, den unerlösten „κόσμος", hat sie die Sendung (Mission), die gesamte Menschheit nach und nach in das Netz der christlichen Heilslehre zu gewinnen und umzugestalten kraft des göttlichen Auftrages: alle Menschen zu Schülern des Gottesreiches zu machen (Matth. 28, 19 f.). Die christliche Predigt ist laut jener Sendung an keine Nationalität gebunden (μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη), wie denn auch die apostolische Heilsverkündigung tatsächlich alsbald die nationalen Schranken überschritt (Gal. 3, 24; Eph. 2, 19), was wir aus der Geschichte der apostolischen Predigt, die ja wesentlich Missionspredigt war und sein mußte, ersehen. Den Aposteln, diesen ersten Missionaren, die ihre Sendung unmittelbar vom Stifter des Gottesreiches empfingen und von ihrer Sendung den feierlichen Namen Sendboten, ἀπόστολοι, erhielten, war sozusagen die ganze Welt als Missionsgebiet angewiesen, und in diesem Gebiete, und zwar zunächst innerhalb der Grenzen des römischen Reiches, hatte die Kirche ihr Zelt aufgeschlagen, ehe sie beginnen konnte, ihr Netz über die entfernteren Heidenländer auszuwerfen. Aber ehe der letzte unmittelbare Schüler Christi seine Arbeit schloß, hatte die Mission das „Gottesreich" in den Hauptstädten des Römerreichs aufgerichtet. Das πλήρωμα τῶν ἐθνῶν (Röm. 11, 25) stand bereit, in das „neue Weltreich" einzutreten. Die Missionspredigt übernahm da in der Tat eine Aufgabe von welteroberndem Umfange und weltgeschichtlicher Bedeutung.

Es liegt in der Natur der Sache, daß die Missionspredigt, d. h. die Austeilung der christlichen Wahrheit, an die Ungläubigen nach Inhalt und Form sich von der Predigt vor den Getauften, der sogenannten

Kultusrede, unterscheiden muß. Der Inhalt ist, wie die Missionsreden der Apostelgeschichte und wie die Predigtweise der Missionen durch alle Jahrhunderte beweisen und wie es in der Natur der Sache liegt, vorherrschend historisch, und eben dies spricht sich in den biblischen Bezeichnungen εὐαγγελίζειν und κηρύττειν, *praedicare*, aus. Die Methode des κήρυγμα hängt von den Verhältnissen der zu Bekehrenden ab: von ihrem Kulturzustande, ihren Anlagen, ihren religiösen und sittlichen Anschauungen.

2. Geschichte der Missionspredigt. Es konnte nicht fehlen, daß man schon in den ersten christlichen Jahrhunderten in der Missionspraxis Erfahrungen sammelte, allgemeine Grundsätze für den Betrieb des Missionswerkes aufstellte und eine Methodik anbahnte. Allein wegen der Eigenart eines jeden Missionsvolkes, wegen der Verschiedenheit der Kultur, der Sprache, der Sitten, religiösen und sittlichen Anschauungen und Gewohnheiten der Heidenvölker mußte diese Methode wechseln und sich je der Sonderart des Volkes anpassen. Die christliche Predigt freilich, soweit sie positiv verfuhr, hielt im allgemeinen den Gang ein, daß sie zuerst die Heilsgeschichte vorlegte, während die an die Predigt sich anschließende Katechese tiefer in das Verständnis der Heilslehre einführte. Diesen natürlichen Lehrgang empfahl auch Augustin in seiner Theorie der Katechese, die zugleich als ein Beitrag zur Missionslehre betrachtet werden kann; aber in Übung war er bereits von der apostolischen Missionspredigt an. Einzelne Reden Christi selbst tragen schon Missionsreden-Charakter, und der Herr gab auch selbst bereits die erste Missionsinstruktion (Matth. 10, 5 ff.: ἀπέστειλεν), also eine Art Missionsunterricht, ehe die Apostel ihre Probepraxis antraten. In der Apostelgeschichte haben wir den historischen Niederschlag der apostolischen Missionsreden, an denen wir Inhalt, Form und Methode ihrer Reden zu erkennen vermögen. Für das κήρυγμα mußte sich allmählich von selbst ein fester Typus entwickeln, den im allgemeinen auch die mittelalterliche Predigt der iroschottischen, angelsächsischen und fränkischen Missionäre trägt. Immer war die Missionsrede teils apologetisch, die christliche Lehre verteidigend, teils polemisch, die heidnischen, religiösen und sittlichen Irrtümer angreifend und zurückweisend. Daß die Missionspredigt jener Sendboten, welche unter griechischer oder römischer Bildung aufgewachsen waren, höheren Flug nahmen, läßt sich von vornherein erwarten, und die erhaltenen Überreste bestätigen es. Dagegen war die Missionspredigt bei den germanischen und slawischen Völkern seit dem 6. Jahrhundert dem Inhalte nach kümmerlich und primitiv in der Form. Redete sie ja in unentwickeltem sprachlichen Idiom und zu Völkern tiefen Kulturzustandes. Eigene Missionsinstruktionen besitzen wir aus dem beginnenden Mittelalter zwei: die Gregors d. Gr. an den Missionar Augustin, den er als Sendboten nach Britannien schickte; und die des Bischofs Daniel von Winchester an den hl. Bonifatius. Bedeutsam wurde für die Mission in Theorie und Praxis die Gründung

von eigenen Missionsschulen, wie der von Utrecht durch Wilibrord († 739). Die eigentlichen Pflanzschulen der Missionäre wurden aber die Klöster, zunächst die der Benediktiner, sodann die der jüngeren Orden seit dem 13. Jahrhundert.

Die Aufgabe der Mission beschränkt sich indes nicht auf die Predigt, vielmehr muß die Erziehung im weiteren Sinne des Wortes hinzukommen. Vielfach mußten und müssen nomadisierende Volksstämme zuerst an Stabilität, als die Grundlage aller Kultur, ferner an Ackerbau, Handwerke usf. gewöhnt werden: die Kultur des Bodens mußte der Kultur des Geistes vorarbeiten. Ferner mußte zu jeder Zeit das Streben der Mission dahin gehen, christliche Gemeinden und in ihnen Schulen zu gründen, dann die Gemeinden zu Bistümern zu organisieren. Eine Hauptaufgabe bestand ferner darin, aus dem bekehrten Volke taugliche Personen auszuwählen und sie zu Priestern und Katecheten heranzubilden. So läßt die katholische Kirche, um den vielfachen Aufgaben der Mission zu genügen, den künftigen Missionär nicht bloß in Theologie, Missionstheorie und fremden Sprachen unterrichten — z. B. geschieht das in der römischen, 1622 gegründeten Propaganda de fide —, sondern sie sorgt des weiteren dafür, daß die Zöglinge zugleich auch in Landwirtschaft, Architektur, Malerei und in einzelnen Handwerken unterwiesen werden.

II. Die Katechetik. Das Objekt der Katechetik, die Katechese, steht in engster Verwandtschaft zur Missionspredigt, so zwar, daß in der Urkirche die eine die andere oft ersetzen mußte. Jedenfalls schließt sich bei der Heidenmission die Katechese unmittelbar an die Missionspredigt an und setzt dieselbe fort, tiefer in das Verständnis des Offenbarungsinhaltes einführend. Aber während die Missionspredigt kaum zu einer Theorie geführt hat, entwickelte sich die Katechetik, seitdem sie zur Lehre von dem religiösen Jugendunterricht geworden ist, zu bedeutender Höhe innerhalb der pastoralen Didaktik.

1. Wesen und Aufgaben der Katechetik. Dem Wortlaute nach bezeichnet Katechetik die Wissenschaft von der Katechese, jenem eigentümlichen Lehrvortrage angepaßt, der die Katechumenen in die christliche Heilswahrheit einführen soll. Waren im christlichen Altertume die erwachsenen Ungläubigen die Katechumenen, welche sich zum Eintritte in das Christentum oder zur Taufe gemeldet hatten und zu deren Empfang vorbereitet wurden, so bezeichnen wir seit Einführung der Kindertaufe und seit Aufhören des alten Katechumenates mit dem Namen Katechumen den zwar Getauften, aber im Christentum Ununterrichteten oder Unmündigen. Die Katechese nimmt eine Mittelstellung zwischen der Missionspredigt und der Predigt vor den mündigen Gläubigen ein, hat am Charakter beider Lehrformen teil, wie denn auch das κήρυγμα bis herab in die zweite Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts die Stelle der Katechese vertrat. Name.

Doppelaufgabe. Es möchte nun scheinen, als ob die Katechetik dem Wortlaute entsprechend nur eine katechetische Didaktik oder eine Theorie des katechetischen Unterrichts wäre. Allein wir müssen trotz des Namens dem katechetischen Unterricht eine umfassendere Aufgabe zuweisen, nämlich die, nicht bloß in der christlichen Heilslehre zu unterrichten, sondern zugleich zu einem christlichen Leben zu erziehen, mit andern Worten: die Katechetik hat Didaktik und kirchliche Pädagogik zu sein. Denn wir lehnen jene Begriffsbestimmung ab, wonach die Katechetik nur eine Theorie der Katechese zu bieten hätte. Sie ist vielmehr die Wissenschaft vom kirchlichen Katechumenate, der nicht untergegangen ist, sondern allzeit fortlebt, weil er zum Wesen der Kirche bzw. des Lehramtes gehört und nicht untergehen kann, obschon er seine Form geändert hat. In dem Katechumenate wurde und wird jederzeit nicht bloß mündlich unterrichtet, sondern zugleich erzogen. Auf diese Doppeltätigkeit hat auch das christliche Altertum den Begriff erstreckt, obgleich das Wort κατηχεῖν an sich nur den Unterricht bezeichnet. Die altkirchliche Theorie und Praxis verband mit dem Begriffe διδάσκειν den des ἀσκεῖν oder παιδεύειν, legte sogar den Hochton auf das zweite, ohne indes die intellektuelle Bildung zurückzustellen. Lehre und Disziplin, Unterricht und Zucht waren in der kirchlichen Praxis stets aufs engste miteinander verknüpft, hatte doch auch die pädagogische Theorie der vor- und außerchristlichen Zeit keine andere Anschauung vertreten. In der christlichen Religionsschule gehen Unterricht und Erziehung Hand in Hand, findet tatsächlich ein erziehender Unterricht statt zur religiösen Durchbildung der Jugend. Man kann den Geist (Intellekt) der Unmündigen nicht fruchtbringend in die Heilswahrheit einführen, wenn man nicht zugleich den Willen zum christlichen Leben schult oder christlich-religiöse Gesinnung pflanzt. So hat sich die alte Kirche nicht begnügt, die Taufkandidaten nur in der christlichen Lehre zu unterrichten, sondern ließ dieselbe einen Prozeß der Läuterung (κάθαρσις) von Gesinnung und Wandel durchmachen. Daher wir so oft dem Ausdrucke καθαρίζειν, reinigen, neben παιδεύειν, erziehen, für Unterricht im Katechumenate begegnen. Nur so wird dem Auftrage μαθητεύσατε Genüge getan. Innerhalb der Gemeinde bilden auch heute noch die Katechumenen einen besonderen Stand der unmündigen Gläubigen, welche einer eigenen pastoralen Unterweisung und Behandlung bedürfen, bis sie zu christlichen Vollbürgern, zur Mündigkeit erzogen sind.

Aktuelle Fragen. Die pädagogischen Errungenschaften sind an der katechetischen Theorie und Praxis nicht spurlos vorübergegangen: man strebt nach einer Reform in der Erteilung des religiösen Jugendunterrichtes. In der materiellen Katechetik dreht sich die Frage darum, welche Stellung die zwei Hauptstoffgebiete, nämlich biblische Geschichte und Katechismus, im religiösen Unterricht überhaupt einnehmen und in welch innerem Verhältnis beide Gebiete zueinander stehen sollen. Gab es im 19. Jahrhundert nicht wenige Vertreter, welche der biblischen Geschichte eine führende Rolle zuwiesen,

so überwiegt heute die Zahl jener Theoretiker, welche den Katechismus als das „Normalbuch“ angesehen wissen wollen und dem historischen Unterricht eine nebensächliche Stellung anweisen. Noch lebhafter wird zurzeit die Frage nach der zweckmäßigsten Methode verhandelt. Diese Bewegung ward durch die Herbart-Zillersche Pädagogik veranlaßt, ins- Herbart-Ziller.
besondere durch die Zillerschen sog. Formalstufen oder den eigentümlichen Lehrgang, den Ziller für eine Unterrichtslektion in Übung brachte. Man hat die Formalstufen mit einigen Veränderungen auf die Katechese übertragen, wodurch in der katechetischen Methodik eine lebhafte Bewegung für und gegen jene Stufen entstand. Der tiefere Grund der Bewegung liegt indes darin, daß man in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts anfing, der Psychologie in der Pädagogik und Didaktik einen weit größeren Einfluß einräumen, als es bis dahin der Fall gewesen war. Jetzt suchte und sucht man mit Recht die katechetische Lehrkunst psychologisch zu begründen. Man stiftet „Katechetenvereine“, hält „katechetische Lehrkurse und Kongresse“ ab, auf denen hauptsächlich über die (psychologische) Methode des Religionsunterrichtes, über die Begriffe Analyse und Synthese und ihre Verwertung verhandelt wird. Die Methodik hat durch diese Bewegung unstreitig gewonnen. Man kann sie mit einer ähnlichen Erscheinung vergleichen, welche im 18. Jahrhundert die Geister der Pädagogen und Didaktiker mächtig beschäftigte, mit dem Kampfe um die „Sokratik“. Aus der Herbart-Zillerschen Didaktik hat man in neuerer Zeit außerdem die Lehre von den „konzentrischen Kreisen“ und der Apperzeption in die Katechetik verpflanzt, Gegenstände, welche zurzeit die Katecheten lebhaft beschäftigen.

2. Geschichte der Katechetik. Die katechetische Unterweisung fing zugleich mit der christlichen Predigt, also mit dem Christentume an. So war es in der Natur der Sache gelegen. Die älteste Predigt war zugleich die älteste Katechese: κήρυγμα und κατηχεῖν standen sich in den meisten Fällen gleich. Hatte die Missionspredigt die Hörer notdürftig vorbereitet, so erfolgte die Taufe. Doch machte sich bald das Bedürfnis geltend, die Taufkandidaten in eine sorgsame Erziehung zu nehmen; dies war vornehmlich bei den Heiden unerläßlich, bei denen nicht nur die religiösen Anschauungen, sondern mehr noch die sittlichen umzuwandeln waren. — Die patristische Literatur mußte, seitdem in dem Katechumenate eine organisierte, stufenweise Vorbereitung für das Christentum festgelegt war, auch dem praktischen Bedarfe der Katechese zu Hilfe kommen, bis der Katechese in Augustin der Begründer der katechetischen Theorie er- Augustin.
stand: sein vortreffliches Schriftchen *De catechizandis rudibus* wurde der Kanon für die religiöse Unterweisung.

Doch hatten schon einzelne griechische Väter, insbesondere die drei Kappadoker und unter ihnen vorzüglich Gregor von Nyssa, einer katechetischen Theorie vorgearbeitet. Aus der Praxis geboren, wuchs die Kunsttheorie mit jener heran. Daß die christliche Didaktik an die grie-

chische und römische Kultur, an die profane Wissenschaft und Kunst anlehnte, kann bei den obwaltenden Verhältnissen nicht anders erwartet werden. Mit dem Untergange des Katechumenates (vom 5.—6. Jahrhundert) verlor die Katechese an die Erwachsenen ihren Zweck; bei den völlig veränderten Verhältnissen mußte die Predigt deren Stelle ausfüllen, ohne vollen Ersatz zu bieten. Eine Besserung in der katechetischen Praxis und Theorie trat mit dem Aufkommen von Pfarrschulen im karo-
Katechismen. lingischen Zeitalter ein. Hier begegnen wir den ersten Ansätzen zu katechismusartigen Leitfäden, und bald nimmt man die Tätigkeit der lateinischen Väter, eines Ambrosius, Augustins, Rufins u. a., zu den vorhandenen katechetischen Lehrstücken Auslegungen zu schreiben, wieder auf. Seit dem 14. Jahrhundert wird ein bedeutender Schritt in der Ausbildung der Katechismen für den Katecheten (*Catechismus Vaurensis* 1368) und bald für das Volk (als Lese- und Lernbuch) getan. Als in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, des „pädagogischen Zeitalters", sich auf dem Gebiete der Pädagogik die größte Regsamkeit entfaltete, teilte sich die Bewegung auch der Hebung des katechetischen Unterrichts mit, vor allem der Verbesserung der Methode, zumal sich die Katechetik hauptsächlich durch Hirscher als selbständige Disziplin neben die Homiletik stellte.

III. Die Homiletik. Als dritte Dispziplin der pastoralen Didaktik erscheint die Lehre von der Predigt vor den mündigen Gläubigen oder die Homiletik, die in ihrem Entwicklungsgange schneller voranschritt als ihre Mitschwestern. Konnte sie doch, als die eigentliche Theorie der geistlichen Beredsamkeit, das, was die antike Spekulation und Erfahrung an Lehren über die profane Redekunst festgestellt hatte, sich zunutze machen. Denn es bestehen ja unstreitig zwischen profaner und geistlicher Beredsamkeit und folglich zwischen den beiderseitigen Theorien naturgemäß die mannigfaltigsten Beziehungen. Trotzdem die Theorie der geistlichen Rede von frühe an sich zu entwickeln begann und bis zur Gegenwart einen gewissen Abschluß gefunden hat, ist doch in der Systembildung das letzte Wort noch nicht gesprochen.

Begriff der Predigt. 1. Wesen und Aufgaben der Homiletik. Die dritte Form der Vermittlung des Gotteswortes an die Menschen heißen wir Predigt, das Wort im engern, technischen Sinne genommen. Dieser Lehrvortrag stellt sich neben die Missionspredigt und die Katechese als eine besondere Art des religiös-christlichen Vortrages. Im Unterschiede von diesen zwei Arten
Kultusrede. nennen wir die Predigt (λόγος, *sermo*) Kultus- oder gottesdienstliche Rede, da sie meist in Verbindung mit irgendwelchen Kultakten sich darstellt. Diese Gattung der christlichen Heilsverkündigung legt der mündigen Gemeinde (dies ist das eigentliche auszeichnende Merkmal der „Predigt") fort und fort das Evangelium als Geschichte und Lehre vor, sie stufenweise immer tiefer in die Erkenntnis und das Verständnis des Offenbarungsinhaltes einführend.

Doppelcharakter der Predigt.

Die Predigt trägt einen Doppelcharakter: sie ist kein rein menschliches Erzeugnis, vielmehr weisen Ursprung, Auftrag und Inhalt auf ihren höheren, übernatürlichen Charakter hin. Aber die Predigt hat zugleich eine natürliche Seite, denn ihr Inhalt tritt nach den Gesetzen der Logik und Rhetorik bearbeitet vor den Hörer. Das objektive Gotteswort bedarf, um geistiges Besitztum des Hörers zu werden, einer dialektischen Vermittlung. Der menschliche Logos, als Vernunft, Gedanke und Wort gefaßt, verkündigt die Offenbarung des göttlichen Logos, mit andern Worten: die Predigt hat den Offenbarungsinhalt nach den Gesetzen des Denkens und Redens zuzubereiten. Dies erfordert, daß der gottgegebene Inhalt im Geiste des Predigers einen psychologischen Prozeß durchläuft, um in der Form eines menschlichen Erzeugnisses vor die Zuhörer zu treten. Darauf beruht ein Teil der Kunst des Predigens, daß der Redner den positiv gebotenen Inhalt so zum subjektiven Eigentume macht und so im Vortrage darstellt, daß der Inhalt als das Erzeugnis seines individuellen Geistes erscheint und dennoch bei diesem psychologischen Prozesse an göttlicher Wahrheit und Kraft nicht verliert.

Begriff der Homiletik.

Wir bestimmen demgemäß die Homiletik als die wissenschaftliche Darstellung der Gesetze und Vorschriften, nach denen der Offenbarungsinhalt („Wort Gottes“) an die mündigen Gläubigen in zweckmäßiger Weise vermittelt wird. Die Predigtlehre hat nach dem obigen eine Doppelreihe von Prinzipien aufzustellen, die sich einerseits aus dem übernatürlichen Charakter der Predigt und anderseits aus der Natur der Beredsamkeit ergeben. Der Doppelreihe von Gesetzen hat die wahre Predigt zu genügen, wie die Homiletik im einzelnen nachzuweisen hat.

Name Homiletik.

Der Name Homiletik für Predigttheorie bürgerte sich erst im 18. Jahrhundert allgemein ein. Er geht zurück auf das Wort ὁμιλεῖν, ὁμιλία, was ursprünglich gleich διαλέγεσθαι ein Wechselgespräch, dann Volksrede bezeichnet, bis Origenes, der „Vater der Homilie“, dem Worte die technische Bedeutung schuf: praktisch erbauliche Auslegung der Heiligen Schrift. Dieser Sinn blieb der Benennung Homilie bis heute. All die großen kirchlichen Prediger des Altertums und ihrer viele im Mittelalter erklärten auf der Kanzel das Evangelium in Homilienform. Doch bildete sich frühe neben der biblischen Homilie die Form der freien Rede, die sich zwar an einen biblischen Text anlehnte, aber den heiligen Text frei entfaltete. Die Scholastik des Mittelalters schuf nach der Form der akademischen *disputatio* die Predigt im heutigen technischen Sinne als einen systematisch gegliederten Vortrag über eine oder mehrere geoffenbarte Wahrheiten zum Zwecke der religiösen Belehrung und Erbauung. Der *sermo* weist demnach einen genau disponierten Lehrgang auf; er hat eine strenge innere oder logische Struktur der Gedanken und psychologische Abfolge der Teile und Abschnitte.

Der freie *sermo*.

Von der Aufgabe der Homiletik gilt zunächst, was wir früher von der Gesamtpastoral ausgesagt haben: sie hat eine höhere Aufgabe zu er-

Aufgabe. füllen, als nur eine Summe von Regeln und Handgriffen zu reichen und Ratschläge zu geben, wie man schnell und sicher eine gute Predigt herstellt und vorträgt, sie hat ein historisch-ideales Wissen zu vermitteln. Die Wissenschaft von der Kultusrede muß aus dem Wesen und den Zwecken der christlichen Predigt ihre obersten Prinzipien und Normen darlegen und begründen. Jene ersten Grundsätze können und dürfen wir aber nicht in der profanen Rhetorik, sondern im Ursprunge und Wesen des Lehramtes Christi und der Kirche aufsuchen, so notwendig und wertvoll daneben das Studium der Rhetorik, der Logik und Psychologie ist. Christus war es, der sich der Welt als die wesenhafte Wahrheit vorgestellt und als Quelle der Wahrheit in die Menschheit eingeführt hat. Seine Lehre hat Inhalt, seine Offenbarung oberstes Prinzip der Predigt zu sein, die mit der positiven Offenbarung gegeben ist und aus derselben ihr Leben schöpft. Seine Lehre will aber vor allem Glaubenserkenntnis erzeugen: *fides ex auditu* (Röm. 10, 17). Schon diese wenigen Gedanken beweisen, daß zwischen geistlicher und profaner Beredsamkeit, zwischen Homiletik und Rhetorik ein grundwesentlicher Unterschied besteht, soviele Berührungspunkte beide Gattungen der Rede auch aufweisen mögen. So fällt denn der Homiletik zunächst die Aufgabe zu, die Grundfragen der Predigt: ihr Wesen und Ziel, ihren Ursprung und übernatürlichen Charakter, ihre Quellen und Mittel darzulegen und dann erst die praktischen
Einteilung. Regeln und rhetorischen Maximen anzuschließen. Wie die Katechetik so zerfällt auch die Homiletik in einen materialen und einen formalen Teil. Jener umschreibt den Predigtinhalt und weist dessen Quellen nach (homiletische Topik), lehrt die Gesetze der Auswahl, der Entfaltung und der Anordnung des Predigtstoffes, was die antike Rhetorik als *inventio, elaboratio* und *dispositio* bezeichnete. Die formale Homiletik beschäftigt sich mit den Arten und der formellen Darstellung der Predigt, nämlich mit der sprachlichen Einkleidung und dem Vortrage.

2. Geschichte der Homiletik. Naturgemäß waren Predigt und Katechese die zwei ersten und unentbehrlichsten Lebensäußerungen der Kirche. Diese griff mit wunderbarer Energie zunächst die Heilsverkündigung auf. Besonderer rhetorischer Mittel bedurfte die kirchliche Rede nicht, der „Völkerlehrer" lehnte sie geradezu ab, und dennoch konnte die geistliche Rede sich nicht rein ablehnend gegen die Gesetze der profanen Beredsamkeit verhalten, und die Frage, welche schon in den paulinischen Schriften, wenn auch leise, durchklingt, wie sich nämlich die christliche Rede zur profanen zu verhalten habe, mußte einmal gelöst werden. Sie heischte zumal seit dem 4. Jahrhundert, als die christlichen Gelehrten die antike *ars rhetorica* eines Aristoteles studierten, eine Antwort.

In dieser Zeit beginnt sich bereits eine schulmäßige Rede zu entfalten, ja es feiert die Kanzelberedsamkeit ihre erste Blüteperiode sowohl in der Ost- wie in der Westkirche, um allerdings bald wieder von ihrer Höhe herabzusteigen. Jene erste Blüte hängt einerseits mit dem Auf-

blühen der theologischen Literatur, anderseits mit der gesteigerten rednerischen und philosophisch-humanistischen Ausbildung der kirchlichen Redner zusammen, welche jetzt in den heidnischen Rhetorenschulen die Bekanntschaft mit der griechischen und römischen Rhetorik machen, nachdem die Gewissensbedenken, ob der Christ die heidnischen Bildungsmittel sich aneignen solle, gehoben waren. Indes trugen auch die ersten christlichen Akademieen, d. i. die Katechetenschulen, das Ihrige zur Hebung der theologischen Ausbildung und dadurch zur Förderung der geistlichen Beredsamkeit bei. Hier setzt auch die erste Theorie ein: es sind die geistesmächtigen Vertreter des christlich-kirchlichen Gedankens, die, selbst humanistisch und theologisch tüchtig gebildet, ihre ganze Teilnahme der theoretischen und sittlichen Ausbildung des Klerus zuwandten. Die ersten Theoretiker auf dem homiletischen Gebiete waren sich aber wohl bewußt, daß die Predigt nicht lediglich den Gesetzen der profanen Rhetorik, die sich auf der Logik und Psychologie aufbaut, folgen dürfe, weil Inhalt, Zweck und Methode die geistliche Rede von der weltlichen unterscheide. Wie zur gesamten Pastoraltheologie, so trugen Praktiker und Theoretiker der patristischen Zeit Bausteine zusammen zur allmählichen Herstellung einer eigentlichen Kunstlehre der Predigt. Die zwei Hauptvertreter dieser Periode sind Chrysostomus im Osten und Augustin im Westen. Jener hat insbesondere in seinem klassischen Buche „Über das Priestertum“, aber auch in verschiedenen anderen Schriften treffliche Grundsätze über Predigt und christliche Beredsamkeit aufgestellt und auf Jahrhunderte hin Theoretiker und Praktiker beeinflußt; Augustin aber verdanken wir die Grundlegung einer eigentlich systematischen Homiletik. In seiner Schrift *De doctrina christiana*, einem theologischen Lehrbuch, entwirft er in großen Zügen den Plan einer gesunden, aus Schule und Praxis herausgewachsenen Predigtlehre. Schon die Gliederung der Homiletik in einen materiellen und formalen Teil hat im Grunde Gültigkeit für alle Zeiten. Die zwei Teile überschreibt er: *modus inveniendi* und *modus proferendi*. Den geeigneten Stoff aufzufinden und ihn geschickt darzustellen, sind ja die zwei Hauptaufgaben des Predigers. In formeller Hinsicht lehnt sich Augustin, der ehemalige Lehrer der (antiken) Rhetorik, an Cicero an, weiß aber sehr wohl, was den christlichen Prediger von dem Profanredner unterscheidet. Den Einfluß dieser gehaltvollen Schrift vermögen wir durch die nachfolgende Literatur bis herab zu den Sentenzen des Petrus Lombardus und den nachfolgenden Scholastikern zu verfolgen. Durch Hraban wurde die Augustinische „Normalhomiletik“ dem Mittelalter zugeführt. Von Gregors d. Gr. *Liber regulae pastoralis* gehört nur das dritte Buch hierher, obschon es mehr ein Führer für die individuelle Seelenleitung im Bußgerichte als für den Kanzelredner ist. Für die Schüler des Mittelalters hat Hraban in seinem theologischen Lehrbuche *De institutione clericorum* aus Augustin, Isidor u. a. homiletische Gesetze und Vorschriften zusammengestellt. Das spätere Mittel-

Chrysostomus.

Augustin.

Hraban.

Gregor d. Gr.

alter hat, obgleich für die homiletische Theorie nicht sonderlich schöpferisch tätig, dennoch die Predigttheorie nicht völlig vernachlässigt, auch die Scholastiker lieferten ihre Beiträge. Mit dem 16. Jahrhundert zieht durch den Humanismus die antike Rhetorik, voran die oratorische Lehre Ciceros und Quintilians, in die kirchliche Kunstlehre ein. Den Anfang machen Reuchlin und Erasmus. Im 17. und 18. Jahrhundert erhob sich die französische Kanzelrede zu einer seltenen Entfaltung und Blüte; es ist die klassische Zeit der französischen Kanzelberedsamkeit. Bossuet, Bourdaloue, Massillon, Fénelon, Flechier bezeichnen den Höhepunkt. Diese Blütezeit trug auch Früchte für die homiletische Theorie. Fénelon schrieb seine höchst wertvollen Dialogues de l'éloquence und Briefe an die Akademie (1718) und Blasius Gisbert die bedeutende Schrift: L'éloquence dans l'idée et dans la pratique (1703). Großen Einfluß übten beim Übergang vom 18. ins 19. Jahrhundert Michael Sailer († 1832) durch seine Beiträge zur Bildung der Geistlichen, später J. B. Hirscher durch seine „Beiträge zur Homiletik und Katechetik" (1852), ferner W. Schleiniger († 1888) durch eine Reihe von Schriften, endlich Jungmann und Hettinger (s. Literatur). So reifte die Homiletik allmählich zu einer selbständigen Wissenschaft heran, die sich zugleich mehr und mehr von den Banden der antiken Rhetorik befreite.

Reuchlin. Erasmus. Fénelon. Sailer.

Unstreitig hat die Predigt im 19. Jahrhundert nach der materialen und formalen Seite bedeutenden Fortschritt aufzuweisen; und auch die Theorie blieb nicht zurück; sie hat die Aufgaben der Predigt tiefer erfaßt, ihre Selbständigkeit klarer begründet, die letzten Prinzipien schärfer betont, das Material zum organischen System gegliedert. Daneben stellte die homiletische Praxis im 19. Jahrhundert vor allem eine Reihe glänzender bischöflicher Redner ins Feld, wie Diepenbrock, v. Ketteler, Förster, Rauscher, Eberhard, Ehrler u. a. Trotz allem bleiben der homiletischen Wissenschaft noch materielle und formelle Aufgaben zu lösen übrig. Wir erinnern nur an die reinlichere Scheidung zwischen profaner und geistlicher Rede und an die ernste Frage, inwieweit der höheren Konferenzrede und zeitgeschichtlichen Stoffen (soziale Frage u. a.) Bürgerrechte auf der Kanzel zu gewähren sind.

B. Die Liturgik.

I. Wesen und Aufgaben der Liturgik. Weit größere Anstrengungen als die Homiletik bedurfte die Liturgik oder Kultuslehre, um sich eine selbständige Stellung innerhalb der Pastoraltheologie zu erringen. Der Grund liegt nahe. Die *ars homiletica* hatte in der hochentwickelten *ars rhetorica* der Alten eine Vorlage, so verschieden auch die profane und die geistliche Rede ihrem Ursprunge, ihrem Wesen, ihren Mitteln und ihrem Inhalte und Zwecke nach sind. Demgegenüber befand sich die Liturgik in einer völlig verschiedenen Lage: ihr ward keine solche Erbschaft zuteil. Hier mußte

vom Fundament auf ein Neubau hergestellt werden. So hat es einer jahrhundertelangen Arbeit bedurft, bis das wissenschaftliche Material so weit gesammelt und bearbeitet war, daß man eine Kultuslehre, die den Namen Wissenschaft verdient, unternehmen konnte. Erst die Mitte des 19. Jahrhunderts sah eine Liturgik als Wissenschaft erstehen. Bei dieser Arbeit fehlte jede Analogie: nicht die antike Welt der Griechen und Römer, auch nicht Israel kannte eine Theorie des Kultes. Die christliche Theologie mußte diesen Wissensbau ganz aus eigenen Mitteln und auf eigene Kosten aufführen.

Die zweite Lebenstätigkeit der Kirche besteht nämlich in der Fortsetzung der hohenpriesterlichen Tätigkeiten Christi oder in den Akten des Gottesdienstes, dessen Zweck die Verehrung Gottes und die Entsühnung und Heiligung der Menschheit ist. Denn im Kulte setzt der Erlöser sein mittlerisches Amt in der Kirche fort. Wir bezeichnen die Gesamtheit der sinnenfälligen Formen des kirchlich normierten Gottesdienstes mit dem Ausdruck Liturgie und nennen danach die Wissenschaft von der Verwaltung der kirchlichen Liturgie Liturgik, welche eine wissenschaftliche Darstellung von den kirchlich-gottesdienstlichen Verrichtungen der ordinierten Organe, die Gesetze und Normen der liturgischen Funktionen zu geben hat. Besteht der christlich-kirchliche Kult aus einer Summe von sinnenfälligen Formen, und zwar aus Gebeten, Handlungen und Zeichen, die zusammen einen geschlossenen Organismus ausmachen, so hat die Liturgik eine wissenschaftliche Erkenntnis von dem Wesen, den Zwecken, Aufgaben und den obersten Grundsätzen dieses kirchlichen Tuns, aber auch eine (praktische) Anleitung zur rechten *(rite)* Ausführung der Kultakte zu bieten.

Liturgie. Begriff Liturgik.

Den Namen Liturgie entlehnte die neutestamentliche bzw. die theologische Sprache unmittelbar aus der Septuaginta, das Wort geht indes zurück auf die staatsrechtliche Sprache des athenischen Staatslebens. In Athen bezeichnete man ursprünglich die durch einen Bürger freiwillig übernommene, öffentliche Dienstleistung zugunsten des Volkes mit λειτουργία, d. i. λεῖτον ἔργον, *munus (officium) publicum*. Insbesondere hießen die freiwillig und unentgeltlich übernommenen Staatsämter λειτουργίαι und der Staatsdiener wohl auch λειτουργός (vgl. Röm. 13, 6). Die LXX wählten den Namen λειτουργία zur Übersetzung des hebräischen *abodah* (Num. 8, 22; 16, 9), was Tempeldienst oder den öffentlichen, heiligen Dienst *(ministerium sacrum)* der Priester und Leviten bezeichnete. Für Tempel- und namentlich für Opferdienst kam so das Wort λειτουργία bei den griechisch redenden Juden in Umlauf. In jener Bedeutung begegnet uns der Ausdruck bei Luk. 1, 23 (wozu V. 8 und 9 zu vergleichen) wieder. Im gleichen Sinne für jüdischen Tempeldienst gebraucht der Hebräerbrief die Worte λειτουργία (9, 21) und λειτουργεῖν (10, 11), während derselbe Brief die Ausdrücke (τῶν ἁγίων) λειτουργός (8, 2) und λειτουργία (8, 6) auf Christus anwendet, um das mittlerische oder

Name λειτουργία.

hohenpriesterliche Handeln Christi im Himmel anzudeuten, insofern Christus seinen „Dienst" der Versöhnung freiwillig und für die gesamte Menschheit übernommen hat, also in einem höheren Sinne ein λειτουργός ist. Für neutestamentlichen Gebets- und Opferdienst steht λειτουργεῖν im Neuen Testament nur ein einziges Mal (Apg. 13, 2). In der altchristlichen Literatur gebraucht das Wort Klemens v. Rom (Ad Cor. 44, 3) gleichzeitig mit ἱερατεύειν, und von da ging es in dem Sinne von Opfern auf dem christlichen Altare in die patristische und theologische Sprache über. Der Name Liturgik für die Kultuslehre ward durch das Werk von F. X. Schmid (1840) in der katholischen Theologie der stehende.

Positive Liturgik.

Die Liturgik ist ihrem Begriffe nach eine positive Wissenschaft, auf die positiven Quellen der Schrift und Tradition sich stützend. Wohl hat man schon versucht, eine Theorie des christlichen Kultus auf philosophischem Wege durch Spekulation über die Idee der Religion oder des Gottesbewußtseins herzusellen. Allein auf dem Wege der Spekulation und psychologischen Analyse können wir sie doch nicht gewinnen. Denn sie ist ein Teil der positiven Offenbarung und nicht von ihr zu trennen. Die Grundformen und letzten Prinzipien des kirchlichen Kultes gehen zurück auf die Lehren und Anordnungen Christi und der Apostel; aus jenen Grundzügen hat die Kirche im Laufe der Jahrhunderte nach den in ihrer Natur gegebenen Grundsätzen die Liturgie entwickelt und ausgestaltet. Mithin ist der Inhalt der liturgischen Wissenschaft etwas autoritativ Gegebenes, ein *positum*, und so ist auch die Liturgik eine positive Wissenschaft, die nicht eine Kultustheorie nach den allgemeinen religiösen Ideen zu konstruieren, sondern aus dem positiven Material der christlichen Offenbarung und aus den Lehren und dem Kultusleben der Kirche herzustellen hat.

Methode der liturgischen Wissenschaft.

Die Methode der Liturgik anlangend, kann sie bei ihrem Forschen und bei ihrer Darstellung verschiedene Wege einschlagen. Da aber die Liturgie, wie sie heute als ein organisch gegliederter geistiger Bau dasteht, keineswegs von den apostolischen Tagen an fertig gewesen, vielmehr das Ergebnis einer langen Entwicklung und nur zu verstehen ist, wenn wir ihre Geschichte kennen, so muß die Liturgik, um ein volles Verständnis heutiger Kultformen zu gewinnen, den genetischen Weg einschlagen.

Gliederung.

Die wissenschaftliche Gliederung des sehr umfangreichen Materiales bietet nicht geringe Schwierigkeiten, weshalb auch die verschiedensten Versuche zur Disposition des Stoffes gemacht wurden. Wir zerlegen wohl

Allgemeiner Teil.

den gesamten Stoff am zweckmäßigsten in einen allgemeinen und einen besonderen Teil. Im ersteren, gleichsam der Vorhalle, werden die Vorfragen nach den Prinzipien, dem Ursprunge, dem Zweck, den Elementen, Mitteln und Formen des Kultus überhaupt und des christlich-kirchlichen im besonderen beantwortet. Diese Beantwortung der Grundfragen bereitet besondere Schwierigkeiten. In dem allgemeinen Teile werden ferner die

zum Vollzuge des Kultus notwendigen fünf Requisite behandelt, nämlich die Kultstätte (Kirchenbau usw.), Kultzeit (Heortologie), Kultsprache, die heiligen Gegenstände und heiligen oder symbolischen Handlungen. Die besondere Liturgik hat zum Gegenstande das Opfer, das liturgische Gebet, die Sakramente und Sakramentalien. Besondere Liturgik.

II. Geschichte der Liturgik. Die Kirche fing seit dem ersten Pfingstfeste an, einen eigenen Gottesdienst, wenn auch in den engsten Formen einzurichten; Jerusalem war das „Mutterhaus" auch des Kultes. Hier erlangte die christliche Liturgie ihre erste Ausgestaltung durch die Apostel selbst. In den drei ersten Jahrhunderten hält sich der christliche Gottesdienst schon der äußeren Lage der Kirche wegen in einfachen Formen; reichere Ausgestaltung erlangte er seit dem 4. Jahrhundert, und zwar hing diese Entfaltung zum Teil mit der Entwicklung der kirchlichen Kunst, vorzugsweise mit dem Beginne des Baues größerer und kunstvollerer Gotteshäuser zusammen. Denn Liturgie und Kunst übten durch alle Jahrhunderte einen wechselseitigen Einfluß aus. Mit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts beginnt die Entwicklung des Kirchenjahres, sodann nehmen Baukunst und Hymnenpoesie sowohl in der Ost- als in der Westkirche einen raschen Aufschwung; auch der kirchliche Gesang, welcher bis dahin die einfache Formsprache der Basilika redete, wird mit der Entfaltung der Kultusformen und des kirchlichen Festkreises reicher gestaltet. Die kirchliche Hymnodik erreicht vom 4. bis 5. Jahrhundert ihre erste Blüte. Der ganze Reichtum christlicher Ideen gelangte in der Hymnenpoesie zur Darstellung. Es verging selbstverständlich eine geraume Zeit, ehe der Kult zum Gegenstand der Reflexion erhoben wurde. Auf einer gewissen Höhe der Vollendung rief derselbe mit seinen mannigfachen Formen und Symbolen nach einer Deutung, und dieser Trieb vor allem und daneben das Streben, dem Liturgen Anleitung und Sporn zur rechten Verwaltung der liturgischen Funktionen zu geben, bahnten die liturgische Literatur an. Wie die Theologie an den Offenbarungsurkunden ihr erstes Objekt fand, an dem sich die Geistesarbeit erprobte, so trat allmählich neben die kirchlichen Urkunden das kirchliche Leben, nämlich der Kultus, der zur theologischen Betrachtung aufforderte. Leider schlugen die Exegeten der Liturgie unter dem Einfluß der alexandrinischen Exegese einen Weg ein, der manche Nachtreter bis ins Mittelalter herab zu irrtümlichen Deutungen der Liturgie führte. Geschichte und Literatur. Hymnodik. Kultauslegung.

Statt auf historischem und dogmatischem Grunde das Verständnis derselben zu erschließen, überließen sich manche Liturgiker einer ausschweifenden Spekulation. Der Reigenführer ist der unter dem Einflusse neuplatonischer Ideen schreibende Pseudoareopagite (um 500), der die mystagogische Deutung einleitet. Den Tiefgehalt der einzelnen Kulthandlungen zu erschöpfen, ergeht er sich in einer ungesunden Spekulation. Ihm folgt Maximus Confessor († 663) in Konstantinopel, der nicht nur Pseudoareopagite. Maximus Confessor.

die Kulthandlungen, sondern auch das Kultgebäude und dessen Einrichtung unter seine Spekulation stellt; an ihn schließen sich die mittelalterlichen Symboliker an. Eine andere Richtung schlägt der Verfasser der

Germanos. μυστικὴ θεωρία ein, vermutlich Bischof Germanos von Konstantinopel († 733), der die Liturgie dramatisch deutet, d. h. sie als Darstellung der Endstationen des Lebens des Erlösers, also „geschichtlich“ auffaßt. Den Pfaden dieser spekulativen Liturgiker des Ostens folgt nicht der gelehrte

Isidor v. Sevilla. Enzyklopädiker Isidor von Sevilla († 636), der auch den Kultus zum Gegenstande seiner geschichtlichen Forschung gemacht hat. In der Schrift *De officiis ecclesiasticis* behandelt Isidor in nüchterner historischer Betrachtung die Liturgie. Eine eigentümliche Erscheinung tritt auf dem liturgischen Gebiete in der abendländischen Kirche mit dem karolingischen Zeitalter auf, eine Erscheinung, die wir kurz als „liturgische Bewegung“

Karolingische Liturgiker. bezeichnet haben. Als nämlich unter Karl dem Großen die erste Renaissance eine starke Strömung in der Wissenschaft und Literatur hervorbrachte, erhielt ein Zweig des kirchlichen Lebens und der Theologie, die bis dahin nur sehr wenige Arbeiter gefunden hatte, eine Pflege, die unsere Bewunderung erregen muß: es ist der kirchliche Kultus, der fast mit einem Male von allen hervorragenden geistlichen Gelehrten der Karolingerzeit zum Gegenstande der Forschung und literarischen Behandlung erhoben wird. Der Gründe dieser eigenartigen neuen Erscheinung sind viele; sie aufzuzählen mangelt hier der Raum. Aber diese Erscheinung gehört zu der interessantesten Seite der theologischen und allgemein literarischen Bewegung jenes merkwürdigen Zeitraumes. In der Neuordnung der kirchlichen Dinge, welche die fränkischen Herrscher Pippin und Karlmann eingeleitet hatten und die ein Größerer durchführen sollte, nahm die „Kultusfrage“ eine bedeutsame Stelle ein. Für die nicht zivilisierten Völker, die sich nach den großen Wanderungen zu einem neuen Gebilde zusammenschlossen und sich unter dem Karolingerzepter neu ordneten, gab es nur eine Kulturmacht — die Kirche; und die Kirche bot den neuen Völkern die Erziehung mehr noch durch ihre Schulen und ihren Kultus als durch die Predigt. Der Kultus übernahm bei der Kultivierung der Germanen einen Hauptteil der Arbeit. Hier zeigt sich im Unterschiede vom christlichen Altertum neben der sprachlichen die Sachverwandtschaft der Begriffe Kultus und Kultur. Bei den Germanen erhielt der Gottesdienst eine umfassendere und viel weiter reichende Aufgabe. Nicht durch das Predigtwort allein war und ist die Kirche Lehrerin und Bildnerin, sondern zugleich durch den gesamten Kultus mit seiner reichen Symbolik, welche jene rohen Völker mit heiliger Scheu vor dem Göttlichen erfüllen mußte. Bei so gearteten Naturen vermag der Unterricht nicht alles, vielmehr fällt dem Kultus, abgesehen von seinem überall gleichen Hauptzwecke, noch eine eigentümliche Kulturmission zu: er ist ein vorzügliches Erziehungsmittel, das die rohen Gemüter in Zucht nimmt und ihnen eine ideale Richtung gibt. Die Kirche hat diese Kultus- und

Kulturaufgabe beim Eintritt ins Mittelalter wohl begriffen und in großartiger Weise gelöst. Aber es bedurfte einer Arbeit von Jahrhunderten, bis die neuen Stämme den Kulturvölkern eingereiht waren, und diese Jahrhunderte erfüllt eine ungewöhnlich rege literarische Tätigkeit auf dem Gebiete der Liturgie.

Zuerst ging die Bewegung aus dem Zuge nach einheitlicher Gestaltung der abendländischen Gottesdienstordnung hervor, und dieses Einheitsstreben vor allem gab den Anstoß zu jener schriftstellerischen Tätigkeit. Die Einheitsbestrebungen stehen zugleich in engem, ursächlichem Zusammenhang mit der großen Reformbewegung der Karolingerzeit. Zahlreiche Synoden und Erlasse des 8. und 9. Jahrhunderts arbeiteten daran, die germanischen Völker in die Bahnen des christlichen Glaubens und Lebens zu lenken und zur christlichen Gesittung emporzuführen. Dieses Aufstreben der germanischen Stämme zur christlichen Kultur in unserem Zeitalter ist eines der interessantesten Schauspiele in der Geschichte. Ein erstes Mittel jener Reform war die Seelsorge und besonders die Hebung des Gottesdienstes und der kirchlichen Rechtsordnung, sowie der kirchlichen Disziplin. Seit Bonifatius und den Pippinen begegneten sich die geistlichen und weltlichen Häupter mit rastlosem Eifer in diesem Streben; Schule und Unterricht sollten demselben dienstbar gemacht werden. Die karolingische Gesetzgebung befaßte sich mit der Gottesdienstordnung und dem Vollzuge des Kultus. Dieser wurde jetzt in ganz anderer Weise, als es in der anatolischen und der altokzidentalischen Kirche der Fall gewesen war, Gegenstand der kirchlichen Sorge und Tätigkeit.

Mittelalterliche Liturgiker.

Fast alle gelehrten Theologen des Frühmittelalters widmeten sich mit Eifer der wissenschaftlichen und praktischen Behandlung des Kultus: Alkuin, Amalarius von Metz, Agobard, Erzbischof von Lyon, Walafrid Strabo u. a. An sie reihen sich Berno von Reichenau († 1048), Bernold von St. Blasien (1110), Rupert von Deutz († 1139), Wilhelm Durandi († 1296) mit seinem vielgelesenen *Rationale divinorum officiorum*, um nur diese Namen zu nennen. Sie alle hielten durch das ganze Mittelalter das Interesse für die liturgischen Studien wach.

Neuzeit.

Mit dem Aufblühen der patristischen, historischen und archäologischen Studien im nachtridentinischen Zeitalter ging eine rege literarische Beschäftigung mit der Liturgie Hand in Hand. Die nächste Aufgabe fand man in der Sammlung und Kommentierung alter Liturgieen und liturgischer Texte.

Auch die Liturgik erlangte erst im 19. Jahrhundert den Rang einer selbständigen Wissenschaft. Zum vollen Ausbau fehlt noch manche Vorarbeit, insbesondere die Durchforschung neuerschlossener orientalischer, vor allem syrischer Quellen. Das Material liegt überreichlich vor. Besondere Verdienste erwarb sich F. Probst († 1899) in Breslau, der aufs peinlichste die patristischen Quellen durchforschte und die Ergebnisse in verschiedenen Werken niederlegte. Dann haben sich Staudenmaier († 1856),

Schmid († 1871), Lüft († 1870) und Thalhofer († 1891) große Verdienste um den wissenschaftlichen Ausbau erworben.

Aktuelles. Eine lebhafte Bewegung setzte vor 4 Jahrzehnten zur Verbesserung des liturgischen Gesanges ein, eine Bewegung, die noch nicht völlig zum Stillstande gekommen ist. Man suchte den Kirchengesang von allen Zutaten einer weltlichen Musik zu reinigen und dem gregorianischen Choral seine alte Herrschaft zu sichern. Diese Aufgabe stellte sich der 1866 gegründete, weitverbreitete Cäcilienverein zur Pflege des liturgischen Gesanges.

C. Die Theorie der speziellen Seelsorge.

I. Wesen und Aufgaben der speziellen Seelsorge. Am ärmlichsten war bis in die Gegenwart die dritte Genossin der pastoralen Schwestern an Mitgift ausgestattet und sie fristete in materieller und formal-methodischer Hinsicht ein kümmerliches Dasein — die spezielle Seelsorge. Nicht einmal daß ihr wie ihren Mitschwestern ein kurzer, bezeichnender Name konnte gegeben werden, als ob die griechische Terminologie erschöpft wäre, geschweige, daß man versucht hätte, auch nur die wichtigsten Tätigkeiten des königlichen Amtes vollständig zu beschreiben und wissenschaftlich zu gliedern. Meist ward aus dem höchst dürftigen Wissenszweig der speziellen Seelenführung ein dürftiger Anhang zur Homiletik, ohne daß man versucht hätte, die hier drängenden Aufgaben auch nur annähernd zu erschöpfen. Und doch stellt gerade die spezielle Cura ein hochbedeutsames, weites und selbständiges Lebensgebiet kirchlicher Seelsorge dar, ein Gebiet eigenster Geistesarbeit, wo es sich um die höchsten Aufgaben der Seelenpflege handelt, Aufgaben, die sich bei dem Wechsel der sozialen, rechtlichen und volkswirtschaftlichen Verhältnisse der Gegenwart ungewöhnlich steigern.

Begriff und Aufgabe.

Die Lehre von der speziellen Seelsorge oder die Wissenschaft der speziellen Seelenführung hat zum Inhalte die Verwaltung des dritten Erlösungsgutes, der christlichen Lebensordnung. Wohl schaffen die Predigt der Glaubenswahrheit und die Mitteilung der eigentlichen Gnade das Leben in der Seele. Allein dieses durch die Gnade erzeugte übernatürliche Leben soll der Mensch durch freie Betätigung zu seinem vollen Eigentum machen, es freitätig entwickeln und ausgestalten. Bei dieser pflichtmäßigen Ausgestaltung des übernatürlichen Lebensstandes bedarf der Geist der sicheren Führung. Denn auch im erlösten Zustande gravitiert die verderbte Natur zur Sünde hin, und so ist der Heilsstand der Seele zeitlebens gefährdet. Es kann die Seele, von innen und von außen angefochten, das „Leben“ einbüßen, und nicht wenige büßen es tatsächlich wenigstens zeitweilig, nämlich bis zur Wiedergeburt im Bußsakramente, ein. Dies zu verhüten und die begnadete Seele zu schützen in ihrem Heilsstande und zugleich zu fördern, bedarf es einer neuen seelsorgerlichen Funktion, eines speziellen Erziehungsmittels, der Disziplin,

welche einerseits den Christen vor dem Rückfalle bewahren und, wenn er eingetreten, das „Leben“ in ihm erneuern soll. Diese Sonderaufgabe hat die spezielle Seelenführung zu übernehmen. Das Lehren (διδάσκειν) allein genügt, wie wir früher gezeigt haben, nicht; die Predigt und die Erhebung in den Gnadenstand wird erst gesichert durch das παιδεύειν oder die Schulung und Gewöhnung des Willens. Die Kirche belehrt nicht nur, sondern sie nimmt den Christen in Zucht. So bestimmen wir jetzt den Begriff des dritten pastoralen Wissenszweiges als die Wissenschaft des kirchlichen Erziehungsamtes, von dessen Verwaltung dieselbe eine wissenschaftliche Erkenntnis und praktische Anleitung zu geben hat.

Name der Wissenschaft.

Unsere Wissenschaft hat es innerhalb der katholischen Theologie noch zu keinem feststehenden Namen gebracht, so viele Versuche auch schon gemacht worden sind. Wir bleiben bei der umschreibenden Bezeichung: Wissenschaft der speziellen Seelenleitung stehen. Den Namen „Privatseelsorge“ müssen wir abweisen, weil er mißverständlich ist. Denn alle von priesteramtlichen Personen geleistete Seelsorge ist öffentlich („offiziell“), weil im Namen der Kirche geübt, niemals private Tätigket.

cura specialis

Mit dem Worte „speziell“ *(cura specialis)* bezeichnen wir eine spezifische, intensive Art der Seelsorge, eine *cura animarum* im ausnehmenden Sinne. Denn die Führung der Seele auf der *via regia Christi* erfordert eine gesteigerte Art des „Sorgens“; hier prägt die *cura* ihr innerstes Wesen eigentümlicher aus als bei der Verwaltung der Predigt und der Liturgie. Wenn wir alles seelsorgerliche Tun als *cura generalis* bezeichnen, so stellen wir ihr die *cura specialis* gegenüber. Gewöhnlich faßt man *specialis* im Sinne von individuell, was irrig ist; denn das Objekt der *disciplina* wird ebenso auf die Gemeinde als die Einheit der Parochianen wie auf die Einzelperson angewendet; die *cura specialis* ist Individual- und Gemeinschaftsseelsorge; sie sucht das Ganze wie jedes Glied des Ganzen zu leiten und zu erziehen.

cura generalis.

Aufgabe der Wissenschaft.

Als Wissenschaft hat dieser Zweig der Pastoral die Aufgabe, die obersten Gesetze, Wesen und Zweck, Mittel und Methode der speziellen Seelenführung zur Erkenntnis und zur Darstellung zu bringen, aber auch durch Darlegung der eigentümlichen Technik zur Führung des Amtes anzuleiten. In letzterer Hinsicht wird die Theorie zu einer „Funktionenlehre“ für die kirchlichen Organe. In keinem Falle darf sie zu einer bloßen Kasuistik herabsinken, hat sich vielmehr als Wissenschaft zu behaupten, indem sie die einzelnen Vorschriften auf die allgemeinen theologischen Wahrheiten und die psychologischen Gesetze zurückführt: denn sie sucht ihre obersten Leitsäze in der positiven Offenbarung und im Wesen des Menschen auf; daraus leitet sie die praktischen Regeln ab, welche sie wissenschaftlich ordnet und wo nötig begründet.

Aufgaben.

Die Aufgaben der speziellen Seelsorge sind sehr mannigfaltig, ja unerschöpflich und können nur im allgemeinen umschrieben werden. Denn der Strom des Lebens und der stete Wechsel der Dinge stellen immer

neue Aufgaben, fordern Individualisierung des einen pastoralen Amtes. Die Veränderungen und Verschiebungen der rechtlichen, wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse schaffen neue seelische Bedürfnisse und demzufolge neue seelsorgerliche Pflichten. Auf der andern Seite bedarf der Seelsorger der Orientierung an den allzeit gültigen Prinzipien wahrer Pastoration. So umfaßt denn dieser Teil des Seelendienstes viele Einzelaufgaben und pflichtmäßige Tätigkeiten *(officia)*. Wir erinnern nur an die Gefährdung des religiösen und sittlichen Lebens durch das moderne Fabrikwesen, die Industrie, den Sozialismus usw., Verhältnisse, denen gegenüber Religion und Sittlichkeit gebieterisch eine neue Organisation und Erweiterung der seelsorgerlichen Tätigkeiten erfordern. Es erstehen der heutigen *cura* neue Aufgaben, die vor 100 Jahren noch nicht bestanden, um nicht zu reden vom christlichen Altertum und Mittelalter. Mittel, Ziele und Prinzipien der Pastoration bleiben unabänderlich dieselben, ebenso wie das Wesen der Seele bleibt; nur deren Bedürfnisse wechseln.

So muß sich die Theorie darauf beschränken, das Ackerfeld abzustecken, die Pflichten und Tätigkeiten zu klassifizieren, Gruppen oder Typen von Gläubigen zu beschreiben, um es der Weisheit und dem Takte des Seelsorgers zu überlassen, die Mittel: Wort und Zucht, je auf Individualität und Persönlichkeit zuzurichten.

Die vier Funktionen.

Die vier Hauptfunktionen sind:

a) den Einzelnen und die Gesamtheit der Gemeinde zu hüten (φυλάττειν), auf daß keiner aus dem Glaubens- und Gnadenleben herausfällt.

b) Die trotzdem Abgeirrten zu suchen (ζητεῖν). Das Suchen des Verlorenen gehört zu den Hauptpflichten des Hirten, wie es der Herr in Parabeln andeutet.

c) Wiedergefunden werden die „Verlorenen“ durch Sinnesänderung (μετάνοια) und den Reinigungsprozeß im Bußgerichte, welches die „Wiedergeburt“ bewirkt.

d) Zu jenen Obliegenheiten kommt noch die positive Arbeit, das religiöse und sittliche Leben zu fördern und mehr und mehr der Vollendung entgegenzuführen. Für diese Tätigkeit gebraucht die Schrift gerne das Bild vom Bauen (οἰκοδομεῖν).

Einteilung.

Die Einteilung unserer Wissenschaft wird bestimmt durch das Subjekt der speziellen Cura. Nun hat die Kirche sowohl den Einzelmenschen als die Gemeinde nach der christlichen Lebensordnung zu regieren und zu erziehen.

a) Der Charakter des Erziehers, die Bildung, Förderung und Obhut legt es der Cura auf, zunächst die Einzelpersönlichkeit in ihrem religiös-sittlichen Leben zu schützen und zu fördern, und so hat die spezielle Seelenleitung zuerst Individualseelsorge zu sein. Aber Gegenstand der kirchlichen Zucht ist das Individuum nicht nach seiner Natürlichkeit, sondern als Gläubiger, als Glied der Kirche. In seiner Beziehung zu Christus und der Kirche tritt das Einzelwesen in den Bereich der amtlichen Seelsorge.

Individualseelsorge.

Grundgesetz der individuellen Cura ist, bei jedem Individuum die kirchlichen Erziehungsmittel zuzurichten nach der

α) leiblich-seelischen Verfassung, nämlich nach Alter, Geschlecht, Temperament, Stand und Beruf, religiöser und sittlicher Beschaffenheit im ganzen Umfange seiner vielfältigen Lebensbeziehungen.

β) Aber die Seelenhut darf den Einzelnen nicht lediglich in seiner Isoliertheit als bloßes Individualwesen, sondern zugleich als soziales Wesen in seiner Beziehung zur Gesamtheit der Gemeinde pflegen. Indem die Kirche durch ihre Seelenführung den Einzelnen in Beziehung setzt zur Gesellschaft, kommt sie einem Doppelstreben, dem individuellen und sozialen Zuge, des Menschen entgegen und schlichtet den Widerstreit zweier Prinzipien, verbindet gleichsam die entgegengesetzen Pole jenes Strebens. Gerade unsere Zeit ist durch einseitigen Individualismus und Sozialismus gekennzeichnet.

Gemeinschaftsseelsorge.

b) Der zweite Teil der speziellen Cura umfaßt die Gemeinschaftsseelsorge, deren Aufgaben wiederum sehr mannigfaltig sind. Die Gemeinde muß in ihrem religiösen und sittlichen Stande gehütet und gefördert werden, und die Seelsorge hat sich der leiblichen und geistlichen Wohlfahrt, des intellektuellen Fortschritts und all der sozialen Nöte der παροικία anzunehmen: Armen- und Krankenpflege und das ganze Gebiet der christlichen Charitas, endlich die soziale Frage mit ihren vielfältigen Problemen treten da an die Cura heran, Antwort, Hilfe, Lösung erwartend. Die Einzelaufgaben, an denen die Kirche zur Lösung der sozialen Frage beteiligt ist, sind gar mancherlei. Wir sagen: die Kirche ist mit ihren geistigen Mitteln an der Lösung beteiligt, nicht daß sie allein die ganze Summe der schwierigen Probleme, welche wir in dem Begriff soziale Frage einschließen, lösen könnte. Obenan steht die Arbeiterfrage, bei welcher Arbeitslohn und Arbeitszeit die Hauptstreitpunkte bilden. Schon hier tut sich der kirchlichen Seelsorge ein weites Feld der Tätigkeit auf. Freilich die Predigt des Evangeliums Christi reicht allein nicht aus zur Heilung der Schäden, wenn nicht die Vereine aufgeboten werden, um mit vereinten Kräften die allseitige Verbesserung der Lage des Arbeiterstandes anzustreben.

Methode der *cura individualis*.

Die Methode der individuellen Seelenführung bedarf besonders klarer Grundsätze; denn diese Führung bewegt sich auf einem schwierigen Gebiete und ist, um den berühmten Ausspruch Gregors von Nazianz zu gebrauchen, die „Kunst aller Künste“, die nur jenem Künstler gelingt, der das geheimnisvolle Mittel besitzt, Geister zu regieren. Das erste ist, daß der „Künstler“ dieser höchsten Kunst planmäßig verfährt, d. h. mit sorgfältiger Erwägung der Mittel, die er je bei einer Individualität anwenden will. Wobei die Tatsache nicht zu übersehen ist, daß nicht nur die einzelnen Lebensformen sich merklich ändern, sondern selbst die allgemeine Denkweise (nicht die Denkgesetze) sich wandelt. Ist die Seelsorge ψυχαγωγία, so muß das Verfahren psychologisch oder dem Wesen der Seele

angemessen sein, was nur möglich ist, wenn wir die psychischen Gesetze, die Biologie der Seele kennen.

Geschichte und Literatur.

In neuerer Zeit hat die Theorie der speziellen Seelsorge die Pastoralmedizin und die Psychiatrie als Hilfswissenschaften in ihren Kreis gezogen, mit Recht. Kann doch kein sicherer „Seelendienst" bestehen ohne Rücksicht auf körperliche und seelische Erkrankungen.

Aktuelles. Die soziale Frage birgt eine Fülle aktueller Probleme in sich zur Hebung des leiblichen und sittlichen Elementes, als Jugendfürsorge, Besserung der Wohnungsverhältnisse in den Städten, ländliche Wohlfahrtspflege, Mädchenschutz usw.

II. Geschichte der Seelsorgetheorie. Auch die spezielle Lebensführung und Erziehung hob mit den Aposteln an, deren Schriften, insbesondere die paulinischen, sich bereits mit der Zuchtübung den Gemeinden wie einzelnen Gliedern gegenüber befassen. Sodann behandeln die ältesten patristischen Schriften, die Didache, die Briefe der apostolischen Väter, vornehmlich aber die früher erwähnten Werke der griechischen und lateinischen Kirchenväter: eines Gregors von Nazianz, eines Chrysostomus, Ambrosius, Augustinus, Hieronymus und Gregors d. Gr., eingehender die verschiedensten Fragen der speziellen Seelenführung. Im christlichen Altertum sind es hauptsächlich zwei Anstalten, um welche sich die seelsorgerliche Praxis und Theorie dreht: der Katechumenat und die Bußdisziplin. Beide waren kirchliche Erziehungsanstalten, in denen die spezielle und vor allem die individuelle Seelenführung den Mittelpunkt bildete. Wen die Missionspredigt vor den Eingang der Kirche führte, der wurde einer eigenen Pädagogie unterstellt, deren Grundzüge wir bei Klemens von Alexandrien kennen lernen. Reichhaltig ist die Literatur über das Bußinstitut, die vorzüglichste Anstalt der individuellen Seelsorge. Über die Buße handelt der Pastor des Hermas, Tertullian in der Schrift *De poenitentia*, Cyprian in Briefen und andern Schriften, besonders in *De lapsis*, womit er eine schwierige Streitfrage der kirchlichen Disziplin zu lösen suchte. Im 5. Jahrhundert beginnt die Literatur der Bußbücher *(libri poenitentiales)*, die bis heute in lebendigem Flusse ist, ob auch Inhalt und Form gewechselt haben. Alle hervorragenden Kirchenschriftsteller des Morgen- und Abendlandes stellten zu dieser Literatur ihre Beiträge. Gregor von Nazianz war der erste, welcher in seiner genannten Verteidigungsrede die pastorale ψυχαγωγία zur Theorie (τέχνη) erhob und insbesondere über die Seelenheilung (θεράπεια ψυχῶν) vortreffliche Gedanken ausspricht. Hervorragendes leistete Chrysostomus in seinen Homilien wie in seinen asketischen Schriften, abgesehen von der mehrfach erwähnten Schrift über das Priestertum.

Eine Geschichte der Seelsorge und Seelsorgetheorie läßt sich nicht schreiben, ohne daß des frühe beginnenden weitreichenden Einflusses des

Mönchtum.

Mönchtums gedacht wird, eines Einflusses, der bald unmittelbar, bald

mittelbar ein bestimmender Faktor wie der Seelenführung so des gesamten Kulturlebens geworden war. Dieser Einfluß beginnt bereits bei dem orientalischen Asketen- und Mönchtum, das seine Grundsätze des religiösen und sittlichen Lebens vom Nil und Euphrat bis nach Italien und weiter im Süden und Westen Galliens bis an die Loire verbreitete. Es verpflanzte den griechisch-orientalischen Ideenschatz nach dem Abendlande, und schon im christlichen Altertume bildeten nicht wenige klösterliche Genossenschaften wahre Erziehungsanstalten und -schulen, waren Mittelpunkte, wo man das Ideal der Vollkommenheit zu erstreben und den Einzelnen mit dem geistlichen Leben zu durchsäuern suchte. Nicht nur, daß die Asketen die Seelenführer und Berater im geistlichen Leben waren, sie haben teils unmittelbar, teils mittelbar die geistliche Ausbildung der Priester geleitet und so auf die Seelsorge bestimmend eingewirkt. Zumal in Syrien, Nordafrika und Südgallien waren die klösterlichen Institute die Sitze, wo der βίος πνευματικός sich entfaltete und klärte und die Theorie des geistlichen Lebens neue, festere Grundsätze empfing. Zu der auf diesem Boden erwachsenen Literatur gehören die genannten Schriften des Chrysostomus und seines Schülers Kassian († 435). Seine Werke: *De institutis coenobiorum* und die vielverbreiteten, einflußreichen *Collationes*; ferner die Homilien und mystischen Schriften des Makarius († 395) und die trefflichen asketischen Werke des Nilus († 430). Die sog. kanonische Briefliteratur (Basilius d. Gr.) und ihre späteren Fortsetzungen in den Ordensregeln schlagen ebenfalls in dieses Gebiet ein.

An der Wende zum Mittelalter steht Gregor d. Gr., der nicht nur in seinem *Liber regulae pastoralis* der mittelalterlichen Seelsorge das fast mit kanonischem Aussehen ausgestattete „Normalbuch“ spendete, sondern außerdem in seinem großen Moralwerke viele Seiten der Seelenführung erörterte. Gregors Schriften sowie die reichhaltige pastorale Literatur der früheren Jahrhunderte deckte für das Mittelalter den Bedarf an einschlägiger Literatur. Indes zeigte sich das spätere Mittelalter keineswegs unfruchtbar an pastoralen Schriften. Da das Bußinstitut naturgemäß im Mittelpunkte theoretischer Erwägungen stand, so lieferte auch diese Zeit ihre Bußbücher, zu welchen seit dem 13. Jahrhundert eigene Unterweisungen für die Beichtabnahme (*instructiones pro confessariis*) kamen. Das größte Ansehen erlangten die Beichtbücher Bonaventuras († 1274) und Antonins v. Florenz († 1459), des berühmten Hauptes der Florentiner Dominikaner. Vor diesen einflußreichen Geistern hatte S. Bernhard durch Vorbild und Schriften mächtig auf die seelsorgerische Praxis und Theorie eingewirkt, eine Lichtgestalt und der Prophet seines Jahrhunderts, der durch die Macht seiner Persönlichkeit seiner Zeit den Stempel aufdrückte und durch die Stiftung eines neuen Ordens, des der Zisterzienser, seinen segensreichen Einfluß auf Jahrhunderte hin geltend machte. An Bernhard schloß sich die Mystik, vorab die der deutschen Dominikaner

Mittelalter.

an, welche im Gegensatz zur Scholastik dem inneren Leben größere Sorgfalt widmeten. Auch die Brüder vom Gemeinsamen Leben erwarben sich um die Reform der Seelenführung große Verdienste. Reich ist die Literatur, welche seit dem Konzil von Trient erschien und sich über alle Sparten, besonders der individuellen Seelenpflege, verbreitet. Wenn das Schrifttum für die Wissenschaft der speziellen Seelsorge durch alle Jahrhunderte bis herab in die Neuzeit vielfach eine vorherrschend ethische Tendenz hat, wenn durch die ganze reiche Literatur, wo immer Fragen der kirchlichen Seelsorge wissenschaftlich behandelt werden, ein asketischer Zug geht, so hat dies seine Begründung. Die Persönlichkeit des Hirten, seine Gesinnung, gleichsam sein Ethos ist es vorzugsweise, worüber die führenden Geister nachsinnen. Gregor d. Gr. hat im Namen aller Theoretiker und Praktiker der alten und mittleren Zeit gesprochen, wenn er in seinem Pastoralbuche die Frage an die Spitze stellt: *qualiter quis veniat ad regimen animarum* und *qualiter vivat.* Der Grundsatz, den Cicero und Quintilian an die Spitze ihrer rhetorischen Unterweisungen stellten: „*Nonnisi optimus quisque*" galt jenen als der Leitsatz ihrer Pastorallehre. Mit tiefem Verständnis der hohen Bedeutung des persönlichen Momentes wendet sich der denkende Geist zunächst dem Organe der Seelsorge, nicht der Technik und Methode der Ausführung zu. Meist nur so weit lenken die Meister der Pastoraltheologie ihr Augenmerk den Amtshandlungen, ihrer Höhe und Bedeutung zu, als sie von da die Motive holten zu ihrem Bilde von der Amtsperson. Sie schlossen sich in diesem Verfahren an das Vorbild an, das die heiligen Schriften, vor allem die apostolischen Briefe vom Hirten entwerfen. Sie bemaßen den Schaden, den sittlich untaugliche Organe dem geistlichen Tempelbau zufügten: wenn das Werkzeug stumpf ist.

Rückschau.

Wenn wir zum Schlusse Rückschau auf das Vergangene halten, das Geleistete und Gewordene an dem Maßstabe der Amtsidee und dem Ideale der Persönlichkeit messen, um die Orientierung für die Zukunft zu gewinnen, so darf unsere Wissenschaft nicht die Beantwortung der ernsten Frage umgehen: Wie läßt sich das Ideal der Seelsorge in allen ihren Teilen und Aufgaben unter den veränderten Lebensverhältnissen, den Forderungen und zumal der sozialen Not der Zeit entsprechend verwirklichen, ohne daß sie die objektiven Gesetze und unabänderlichen Prinzipien schwächt? Was kann etwa an dem bisherigen Betriebe zurückgestellt, was mehr in den Vordergrund oder Mittelpunkt des pastoralen Wirkens gestellt werden? Welch neue Aufgaben schafft die Gegenwart? Was hat die pastorale Theorie ihrerseits beizutragen, daß die Anschauungen über die Aufgaben der Neuzeit geklärt, die Grundsätze der Pastoration schärfer herausgestellt werden, so daß die Seelsorge selbst bei veränderten Zeitverhältnissen an den ewig gültigen Prinzipien festhält und nicht dem individualistischen und subjektiven Zuge zu sehr folge?

Diese und andere Aufgaben und Probleme treten, Lösung fordernd, an die Seelsorge der Gegenwart — und sie werden es in der Zukunft in gesteigertem Maße tun — an die pastorale Tätigkeit heran, aber sie fordern zugleich die Arbeit der Pastoraltheologie heraus. Hatte diese Wissenschaft bisher im Organismus der theologischen Lehrfächer einen schweren Stand; ringt sie immer noch nach genauerer Begriffsbestimmung, nach innerlich begründeter, systematischer Gliederung, nach Umgrenzung der ihr zufallenden Tätigkeiten, so wird sie um so energischer um der der Pastoration selbst willen ihre Stellung festigen, ihre Wissenschaftsform begründen müssen, um ebenbürtig neben ihren Schwestern im Zyklus der theologischen Wissenschaften dazustehen.

Literatur.

I. Zur Gesamtpastoraltheologie. M. SAILER, Vorlesungen aus der Pastoraltheologie[5] (Sulzbach, 1855); derselbe, Bildung der Geistlichen (München, 1819). — J. AMBERGER, Pastoraltheologie[4] (Regensburg, 1885). — P. BENGER, Pastoraltheologie[2] (ebenda, 1890). — P. SCHÜCH, Handbuch der Pastoraltheologie[13] (Innsbruck, 1905). — A. GRAF, Kritische Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der praktischen Theologie (Tübingen, 1841). — J. B. RENNINGER, Pastoraltheologie (Freiburg i. Br., 1893). — J. E. PRUNER, Lehrbuch der Pastoraltheologie (Paderborn, 1900).

II. Zu den einzelnen Teilgebieten:

A. Die pastorale Didaktik.

I. Missionspredigt. F. PROBST, Lehre und Gebet in den drei ersten Jahrhunderten (Tübingen, 1871), und derselbe, Katechese und Predigt bis zum 6. Jahrhundert (Breslau, 1884). — H. Hahn, Gesch. der kathol. Missionen, 5 Bde. (Köln, 1857—1865). — M. Marshal, Die christl. Missionen, ihre Methode usw. (Mainz, 1863). — M. MEINERTZ, Jesus und die Heidenmission, Münster 1908.

II. Katechetik. Die genannten Werke von PROBST, sodann A. WEISS, Altchristl. Pädagogik (Freiburg i. Br., 1869). — K. WEISS, Die Erziehungslehre der drei Kappadoker (ebenda, 1903). — W. BÜRGEL, Geschichte des Religionsunterrichtes in der kathol. Volksschule (Gotha, 1890). — F. X. SCHÖBERL, Lehrbuch der kathol. Katechetik (Kempten, 1890). — J. B. HIRSCHER, Katechetik[4] (Tübingen, 1840). — W. MEUNIER, Die Lehrmethode im Katechismusunterricht (Köln, 1905). — A. WEBER, Die Münchener katechet. Methode (Kempten, 1905). — J. EISING, Die katechet. Methode vergangener Zeiten in zeitgemäßer Ausgestaltung (Wien, 1905). — C. KRIEG, Katechetik oder Wissenschaft vom kirchlichen Katechumenate (Freiburg i. Br. 1907).

III. Homiletik. M. SAILER, Kurzgefaßte Erinnerungen an junge Prediger und Beiträge zur Bildung der Geistlichen[2] (München, 1819). — DUPANLOUP, Unterhaltung über populäre Predigtweise (deutsch, Freiburg i. Br., 1867). — J. JUNGMANN, Theorie der geistlichen Beredsamkeit[3] (ebenda, 1895). — N. SCHLEINIGER, Kirchl. Predigtamt[2] (ebenda, 1881). — F. HETTINGER, Aphorismen über Predigt und Prediger (ebenda, 1888). — P. RACKE, Verwaltung des Predigtamtes (ebenda 1892).

B. Liturgik.

F. A. STAUDENMAIER, Geist des Christentums[8] (Mainz, 1881). — F. X. SCHMID († 1871), Liturgik der christkathol. Religion[3] (Passau, 1840). — J. B. LÜFT, Kathol. Liturgik (Mainz, 1844). — J. FLUCK, Kathol. Liturgik (Regensburg, 1853). — V. THALHOFER, Handbuch der kathol. Liturgik[2] (Freiburg i. Br., 1887). — P. GUÉRANGER, Institutions liturgiques (Paris, 1878ff.) und L'année liturgique (ebenda, 1872), deutsch 15 Bde. (Mainz, 1874). — L. DUCHESNE, Origines du culte chrétien[3] (Toulouse, 1903). — F. PROBST, Die Liturgie in den drei ersten Jahrhunderten (Tübingen 1870); Lehre und Gebet in den drei ersten Jahrhunderten (ebenda 1871) u. a.

C. Spezielle Seelsorge.

C. KRIEG, Wissenschaft der Seelenleitung 1 (Freiburg i. Br., 1904). — M. HEIMBUCHER, Seelsorgerpraxis, 8 Bde. (Paderborn, 1902ff.). — A. STÖHR, Handbuch der Pastoralmedizin mit besonderer Berücksichtigung der priesterlichen Hygiene[4] (Freiburg i. Br., 1900). — C. CAPELLMANN, Pastoralmedizin[12] (Aachen, 1898). — J. FAMILLER, Pastoralpsychiatrie (Freiburg i. Br., 1898). — J. BESSMER, Die Störungen im Seelenleben[2] (ebenda 1908).

CHRISTLICH-PROTESTANTISCHE DOGMATIK.

Von

Wilhelm Herrmann.

Die Aufgabe.

Einleitung. Die protestantische Dogmatik wird zu jeder Zeit beeinflußt durch die Wandlungen der Denkweise, die sich in den Schicksalen der philosophischen Systeme und Richtungen darstellen. Aber sie hat doch ihre eigene von diesen Wandlungen unabhängige Geschichte. Das in der Reformation erreichte Verständnis der christlichen Religion zum Ausdruck zu bringen, ist die Tendenz dieser Bewegung. Sie ist mit der Überzeugung verbunden, daß diese Aufgabe unerschöpflich ist, weil das Christentum der Reformation nichts anderes sein will als die treue Erfassung des geistigen Gutes, das in der Person Jesu Christi der Menschheit geschenkt ist. In dieser Gabe sieht der christliche Glaube den Sieg des persönlichen Lebens ruhen, das sich in der Menschheit eine ewige Zukunft bereitet. Wer keinen Grund hat, das zu glauben, kann sich für die protestantische Dogmatik interessieren wie für andere große Bewegungen der Kulturgeschichte; aber ihm selbst dient die Arbeit, die darin geleistet wird, nicht.

Die Anfänge.

I. Die Geschichte. Jene Tendenz ist jedoch von Anfang an verdeckt und vielfach gehemmt durch die in dem Namen Dogmatik angedeutete Aufgabe. Das Wort Dogmatik fängt freilich erst am Ende des 17. Jahrhunderts an, sich einzubürgern. Die Vorstellung des Dogmas hat dagegen schon die ersten Versuche, das Christentum der Reformation darzustellen, beeinflußt. Was man in der Geschichte der christlichen Religion unter dem Dogma zu verstehen hat, ist nicht in erster Linie die von den kirchlichen Autoritäten getroffene Festsetzung. Denn damit wird nur die endgültige Formulierung dessen gewonnen, was schon vorher der Kirche in andern Formen als geoffenbarte Lehre mitgeteilt sein soll. Dieser Gedanke einer geoffenbarten Lehre ist das Wichtigste im Dogma. Natürlich verband sich damit die Vorstellung, daß der Mensch einer solchen Kundgebung Gottes zu gehorchen habe. Dieser Gehorsam hieß christlicher Glaube und galt als das wichtigste Werk, das der Mensch zu verrichten habe, um Gott wohlgefällig und selig zu werden.

So die Offenbarung, den Glauben, das Heil sich vorzustellen, ist ein Hauptkennzeichen katholischen Christentums. Wenn nun auch in der Anfangszeit des Protestantismus das Wort Dogma noch keine große Rolle spielte und der Name Dogmatik noch nicht gebraucht wurde, so hat doch der Gedanke einer geoffenbarten Lehre, die Gehorsam oder Glauben verlange, schon die ersten Regungen einer evangelischen Theologie in seinem Bann gehalten. Und nichts steht noch gegenwärtig der herrschenden kirchlichen Frömmigkeit im Protestantismus so fest als die Vorstellung, daß Gott durch ein solches Mittel und unter dieser Bedingung die Menschen selig machen wolle. Daß das gerade der wichtigste Grundsatz des Katholizismus ist, kommt dieser Frömmigkeit in der Regel nicht zum Bewußtsein, und wenn es geschieht, so meint man doch noch immer durch viele andere Dinge sich von der scharf bekämpften römischen Kirche zu unterscheiden. Es ist den Regierungen nicht zu verdenken, wenn sie unter diesen Umständen in den beiden Gestaltungen des abendländischen Christentums wesentlich dieselbe Größe sehen, in der evangelischen Kirche dieselbe nur mit etwas weniger Nachdruck und in der Masse etwas gebildeter auftretende Frömmigkeit, die sich in ihrer römischen Richtung rücksichtslos gebärdet und sich politische Geltung zu erzwingen weiß. In der Reformation ist das Verhältnis ganz anders aufgefaßt. Man empfand den Gegensatz als eine Scheidung in der Religion selbst, nicht bloß als eine Differenz in einigen ihrer Mittel und Äußerungen.

Um so folgenreicher war es, daß nun doch sogleich in den ersten systematischen Darstellungen der christlichen Religion die Reformatoren selbst die geoffenbarte Lehre zusammenfassen wollten, der man gehorchen müsse, um dadurch christlichen Glauben zu haben und ein Christ zu werden. Das gilt von den *loci communes* Melanchthons ebenso wie von der *institutio religionis christianae* Calvins. Luther selbst hat das Werk seines jugendlichen Genossen fast auf dieselbe Stufe stellen wollen wie die Heilige Schrift, weil er deren wichtigsten Inhalt darin mit solcher Schärfe und Klarheit ausgedrückt fand wie nie zuvor. Das Buch zeigt auch eine erstaunliche Fähigkeit, Luthers Verständnis des Evangeliums in seinen einfachsten Grundzügen und in seiner ungeheuren praktischen Bedeutung zu erfassen. Die erste Auflage von 1521 überrascht zunächst durch die kühne Abweisung der trinitarischen und christologischen Spekulation. Die wirkliche Erkenntnis Gottes und Christi, in der der Glaube lebe, sei etwas ganz anderes. Nichts soll in der christlichen Lehre Platz finden, als was dem Menschen dazu helfen kann, seine Sünde zu erkennen, die Gnade Gottes zu erfassen und Gott in Wahrheit zu dienen. Bisher hatte in der Kirche vieles als *doctrina sacra* gegolten, was schlechterdings nicht dazu beitragen konnte, einem Menschen ein freies Herz und ein ruhiges Gewissen zu geben. Das Verlangen nach einem solchen Heil der Seele sollte nun endlich die Menschen dazu bringen, die wirkliche Heils-

lehre zu erkennen und zu verstehen. In der Heiligen Schrift lag sie, so lange verborgen, für die Suchenden bereit.

Melanchthon hat der Heiligen Schrift gegenüber offenbar nichts anderes empfunden als diese Freude an ihrer Herrlichkeit. Das paulinische Evangelium, das Luther im wesentlichen wieder neu entdeckt und richtig verstanden hatte, war diesen Männern wirklich ein Evangelium. Die Besorgnis lag ihnen gänzlich fern, daß jemals diese Verkündigung für einen Menschen den Charakter eines Gesetzes gewinnen könnte. Sie war an ein Bild der Heilsgeschichte geknüpft; aber ihnen war der Inhalt dieses Bildes ein zweifelloser Ausdruck des Wirklichen. Sie enthielt Gedanken, an denen sich viele ärgern mußten; aber zu ihnen hatte darin der Gott geredet, der sie retten wollte. Für die Reformatoren war es daher nicht nur selbstverständlich, daß jeder, der ein Christ sein wolle, sich dieser Heilslehre als einem geheimnisvollen Worte Gottes zu unterwerfen habe, sondern sie waren auch gegen das Bedenken geschützt, daß jemals ein Mensch durch eine solche Zumutung vergewaltigt und zu einem leeren Gesetzeswerk verleitet werden könne. Sie selbst gehorchten in ihrem Glauben an dieses Evangelium der geistigen Macht, die sie zu freien Menschen machte. Nichts war daher natürlicher, als daß sie die Glaubensforderung mit viel größerer Strenge geltend machten, als es bisher kirchlicher Brauch gewesen war. Der Glaube sollte nicht nur bedeuten, daß man nichts gegen diese Lehre sagen wolle, sondern daß man in ihr das Gewisseste finde, worauf man alle seine Lebenshoffnung setze.

Von einer systematischen Geschlossenheit ist an diesem ersten Versuch einer protestantischen Dogmatik wenig zu bemerken. Die lutherische Theologie hat das auch bis in das 19. Jahrhundert hinein nicht als einen Mangel empfunden. Auch als man im 17. Jahrhundert anfing, sich des Namens System zu bedienen, blieb es doch im wesentlichen bei der einfachen Aneinanderreihung der dogmatischen Themata, für die Melanchthon und seine nächsten Nachfolger den passenderen Namen *loci theologici* gewählt hatten. In der reformierten Theologie freilich ist viel mehr mit dem Streben nach einem System Ernst gemacht. Hier hatte man eine fester umgrenzte Vorstellung von dem Endzweck, auf den die göttlichen Werke der Schöpfung und Erlösung gerichtet seien. Aber diese Frage der Systematik ist von geringer Bedeutung im Vergleich mit der anderen, wie sich die von Melanchthon begründete Art von Theologie weiter entwickelt hat. In dieser noch immer nicht abgeschlossenen Geschichte entfalten sich die Folgen der Tatsache, daß in der Reformation eine in ihren Grundzügen katholische Theologie die Aufgabe übernehmen mußte, ein Christentum durch ungeheure Nöte zu geleiten, das neben dem katholischen eine neue Art des geistigen Lebens darstellte.

Melanchthons Dogmatik umfaßte alles, worin dieser neue Typus des Menschlichen sich ausgesprochen hatte. Als ein gesundes, in der Wirklichkeit der Geschichte wurzelndes Gewächs erwies sich dieses Christen-

tum durch seine Pietät gegen die alte Kirche. Die Reformatoren redeten mit hoher Verehrung von den großen Theologen der Periode, die das Dogma erzeugt hatte. Aber das Christentum dieser Zeit blieb ihnen in seiner eigentümlichen Art ebenso verborgen wie dem abendländischen Mittelalter. Dagegen haben sie das abendländische Christentum in seinen besten Kräften sicher ergriffen. Sie haben ein Element dieses Christentums, das immer wieder hervorbrechende Verlangen, in der Besinnung auf Jesus Christus die Kraft des Gottvertrauens und den Frieden des Gewissens zu gewinnen, als den eigentlichen Lebensbetrieb der Kirche erfaßt und haben an der kirchlichen Überlieferung alles, was irgendwie diesem Triebe anzugehören schien, als ein heiliges Erbe ehren und vertreten wollen. Diese Pietät des kraftvoll Lebendigen findet sich bei Melanchthon ebenso wie bei Luther. Sie steht wie immer in Spannung mit der Selbständigkeit eines neuerwachten Lebens, die nicht anders kann, als sich von dem alten zu lösen. Das Christentum der Reformatoren wußte sich in dem, was ihm selbst das Wichtigste war, dankbar mit der bisherigen Kirche verbunden, in der Zuversicht zu Gott, die in der Erinnerung an Jesus Christus ihre Kraft gewinnt, also in der Tatsache seiner Person wurzelt. Aber es wurde eine neue Gestalt des persönlichen Lebens, weil es in diesem Mächtigwerden Gottes in der Seele das eine geistige Gut fand, um dessen willen alles verlassen werden muß, was nicht in ihm zusammenfließt. Die Kirche führte vieles mit sich, wodurch das Evangelium von dieser Herrschaft Gottes durch Jesus Christus verhüllt und gehemmt wurde. Indem sie das zäh verteidigte, schied sie sich vor den Augen der Reformatoren von dem, was das wahre Leben der Kirche ausmacht. Aber schon bevor das den äußeren Bruch herbeiführte, war das Christentum Luthers von dieser Kirche geschieden, weil es eine Gewißheit der Zuversicht zu Gott gewann, die aus der eigenen Erfahrung der Offenbarung Gottes in Christus erwuchs. Diese Zuversicht zu Gott nannte Luther den Glauben, der aus dem Menschen ein neues Wesen macht, das nun aus allen Ängsten herauskommen kann, weil es weiß, wie es frei und selig wird. Dieser Glaube bedurfte der Heiligen Schrift, weil sie die Tatsache vermittelte, durch deren Gewalt er selbst immer von neuem erzeugt wurde, und weil er in ihr dem wunderbar reichen Ausdruck des Lebens begegnete, das in ihm selbst seinen Anfang genommen hatte. Er bedurfte auch der Gemeinschaft mit Christen, die ebenfalls von der mit Christus gekommenen Befreiung zu zeugen wußten. Durch seine Dankbarkeit und seine Sehnsucht ist der Glaube mit solchen Erlösten verbunden. Aber einer kirchlichen Heilsanstalt bedurfte er von dem Moment an nicht mehr, wo er wußte, daß er das Heil in einer von ihm selbst ergriffenen Tatsache gefunden habe.

Für dieses Christentum der Reformation, das in Melanchthons *loci* kräftig leuchtet, paßt nicht eine Theologie, die den Glauben meistern will. Denn der Glaube, wie ihn die Reformatoren verstanden, ist ja selbst das

durch Gottes Offenbarung geschaffene neue Leben, in dessen Regungen sich der Reichtum dieser Offenbarung entfaltet. Ihn meistern wollen, bedeutet eine Auflehnung gegen die Offenbarung Gottes, einen Versuch, ihr Wirken zu beschränken. Er verträgt nur eine Theologie, die ihm dient, indem sie darstellt, was in ihm lebt, seinen Grund und seine das menschliche Wesen erhöhende Kraft. Die wichtigste Lehre für eine wahrhaft christliche Kirche ist nach der Augustana Art. 20 die, welche den Glauben selbst, also seinen Grund und seine Kraft verständlich macht. Aber die Reformatoren selbst haben nun doch eine Theologie begründet, die zwar ihr Verständnis des Glaubens wahren wollte und auch an einzelnen Stellen herrlich aussprach, aber doch im ganzen nicht eine Theologie des Glaubens war, sondern eine Theologie des zeremonialgesetzlichen Gehorsams. Sie war damit im wesentlichen katholisch und zog auch bald dieselbe Erleichterung der von ihr geforderten Unterwerfung herbei, die man in der katholischen Kirche benutzte, die möglichst ausgedehnte Rationalisierung dessen, was der christliche Glaube glaubt.

Die orthodoxe Dogmatik.

Schon die Reformatoren haben in der Regel unter der Offenbarung geoffenbarte Lehre verstanden. Damit verließen sie aber den Weg des Glaubens. Denn der Glaube, der selbst das Erlebnis der Erlösung sein soll, die ihres Grundes gewisse Zuversicht zu Gott, vergegenwärtigt sich die Offenbarung seines Gottes nicht als eine Lehre, der er sich unterwerfen soll, sondern als eine selbsterlebte Tatsache, die den Menschen bezwingt, indem sie ihm das zu ihm geredete jenseitige Gotteswort wird und so den Glauben in ihm schafft. Diese Erkenntnis des Glaubens ging zwar nie ganz verloren, aber die Art von Theologie, in die man einlenkte, hat ihr im ganzen entgegengewirkt. Der schon durch die Reformatoren auf diese Bahn gestellte Protestantismus hat nun immer gemeint, sich dennoch von dem römischen Christentum scharf unterscheiden zu können, durch das Schriftprinzip seiner Theologie. Ohne Zweifel hat auch der Grundsatz, daß in den evangelischen Kirchen nichts als öffentlich anerkannte Lehre gelten dürfe, was sich nicht durch seine Herkunft aus der Heiligen Schrift legitimieren könne, eine ungeheure geschichtliche Bedeutung gehabt und hat sie noch. Man kann sich auf jeden Fall nicht vorstellen, wie sich diese neue Gestalt des Christentums durch die Nöte ihrer Geschichte hätte hindurchschlagen sollen, wenn nicht die Bindung an das Schriftwort einen Schutz nach außen, einen festen Zusammenschluß nach innen, und vor allem eine beständige Berührung mit dem gesichert hätte, was wirklich die Quelle ihrer Lebenskräfte war. Ein Protestantismus, aus dessen Struktur dieses Erbe seiner Anfangszeit verschwände, würde bald zerflattern. Aber die Art, wie schon die Reformatoren dieses Schriftprinzip wirksam machten, bedeutete nun doch wieder einen damals vielleicht unvermeidlichen Anschluß an das katholische Christentum. Das neuentstandene Kirchenwesen konnte wohl nur dadurch

die feste Gestalt gewinnen, deren damals die christliche Gesellschaft bedurfte. Zumal auf lutherischem Gebiete war schließlich die möglichst festgefügte theologische Lehre das einzige, was die notwendige Stabilität des kirchlichen Lebens verbürgte. Die Heilige Schrift wurde daher als eine Sammlung geoffenbarter Lehren angesehen, die in der Dogmatik für den kirchlichen Gebrauch geordnet werden sollten. Es wurde üblich, Offenbarung oder Wort Gottes und Heilige Schrift einander gleichzusetzen. Die Reformatoren waren darin vorangegangen, und die orthodoxe Theologie hat nichts weiter getan, als sorgfältig die Konsequenzen dieses Schrittes durchzuführen.

Man hat zwar oft darauf hingewiesen, daß die orthodoxe Lehre von der Heiligen Schrift, die vor der historischen Forschung des 19. Jahrhunderts zusammengebrochen ist, sich bei Luther noch nicht finde. Namentlich da ist dies üblich geworden, wo man nicht in dem Christentum der Reformatoren, sondern in ihrer theologischen Lehre ein unvergängliches Element im Leben des Protestantismus sehen will. Aber die Anfänge jener Lehre, die heute niemand mehr vertreten mag, liegen doch schon bei Luther vor. Er teilt die katholische Auffassung, daß der christlichen Gemeinde eine geoffenbarte Lehre gegeben sei, an der festzuhalten eine Hauptbedingung ihres Christentums ausmache. Daß er und der Protestantismus nach ihm diesen Gegenstand des Glaubens allein in der Heiligen Schrift sicher gegeben sehen wollten, macht keinen wesentlichen Unterschied vom Katholizismus aus. Denn ein Glaube, der überhaupt einen solchen Gegenstand hat, also sich auf eine irgendwie überlieferte Lehre bezieht, ist katholischer Glaube. Er ist nicht ein neues selbständiges Leben, sondern ein Werk zeremonialgesetzlichen Gehorsams. Es gehört zu den Bedingungen der geschichtlichen Leistungen Luthers, daß er hierin die geistigen Mittel, die ihm seine Erziehung gegeben hatte, bewahrte. Wenn aber der Glaube für seinen Bestand an eine geoffenbarte Lehre gewiesen war, und diese Lehre in der Heiligen Schrift vorliegen sollte, so mußte angenommen werden, daß man in allen Teilen der Heiligen Schrift eine absolut einheitliche und unfehlbare Lehre finden konnte. Schon Luther hat bisweilen aus dieser Auffassung heraus geredet und gehandelt. Daß die protestantischen Dogmatiker des 17. Jahrhunderts bei der Durchführung dieses Gedankens auch absurde Folgerungen, die ihren modernen Nachfolgern unerträglich sind, mutig auf sich nahmen, gereicht ihnen zur Ehre. Handelte es sich doch von jenen Voraussetzungen aus darum, das zu sichern, was dem Glauben im Sinne der Reformatoren das Unentbehrlichste ist, den Grund seiner Gewißheit. Nicht daß sie mit dem Verlangen danach rücksichtslos Ernst machte, ist an der orthodoxen Dogmatik zu tadeln, sondern daß sie ihn in einer falschen Richtung suchte. Diesen Fehler teilt sie aber mit den Reformatoren, die die katholische Auffassung nicht ausgeschieden hatten, daß der christliche Glaube in einer geoffenbarten Lehre seinen letzten Halt finde.

Da nun diese Auffassung der eigentliche Kern des Dogmas ist, so war es auch sachgemäß, daß man die Arbeit, die die Lehre der Heiligen Schrift genau definieren und in eine für die Bedürfnisse der kirchlichen Verkündigung passende Ordnung bringen sollte, schließlich Dogmatik nannte. Diese Wissenschaft, die nicht Tatsachen ermitteln und genau beschreiben, sondern überlieferte Lehren als Gesetze für das Denken in ihrem logischen Gehalt entwickeln wollte, soweit dadurch nicht etwa sie selbst gefährdet wurden, war eine Fortsetzung der scholastischen Wissenschaft des Mittelalters. Daß diese Art von Wissenschaft auf katholischem Gebiete fortbestand, hatte dort nicht viel auf sich. Aber auf evangelischem Gebiete wächst sich diese Art von Theologie immer mehr zu einem Hemmnis des kirchlichen Lebens und zu einer Gefahr für die Wohlfahrt der Völker aus.

Die Leistung der prostestantischen Dogmatik des 17. Jahrhunderts ist freilich nicht gering zu achten. Sie hat die von den Reformatoren überkommene theologische Lehre in vielen Punkten überaus gründlich durchgearbeitet. Namentlich in den Lehren von der Heiligen Schrift, von der Person und dem priesterlichen Werke Christi ist die Sorgfalt bewundernswert, mit der hier allen Verzweigungen der einmal festgelegten Theorie nachgegangen wurde. Alles was als Inhalt des orthodoxen Gedankens nachgewiesen war, wurde durch eine möglichst große Ansammlung von Schriftstellen als geoffenbarte Wahrheit erwiesen. Freilich war dabei die Bemühung um den wirklichen Sinn dieser Schriftworte gering; man war zufrieden, wenn irgendein Zug darin an den Gedanken erinnerte, den man sichern wollte. Ohne Zweifel ging auch, wenn man sich der Konsequenzen der reformatorischen Lehre bemächtigte, das Verständnis für das an der Wurzel der Lehre liegende religiöse Motiv nicht selten verloren. Beides ist besonders an der Lehre von der Person Christi zu beobachten, deren künstliches Netzwerk wenig von den Gedanken des Neuen Testaments festgehalten hat. Auch das Motiv, aus dem heraus Luther eine Weiterbildung des altkirchlichen Dogmas versuchte, hat sie gründlich in Vergessenheit gebracht. Aber trotz dieser Mängel hat die orthodoxe Theologie das damals für den Protestantismus Notwendige geleistet. Die protestantische Form des Christentums kann nur da bestehen, wo Christen sich allein durch eine geistige Macht geeinigt und regiert wissen. Das Ideal ist, daß das Bewußtsein der gleichen Erlösung durch Christus oder der Glaube die Christen vereinigt. Das kann von diesem Glauben nur erwartet werden, wenn er zur Klarheit über sich selbst entwickelt und zum gemeinsamen geistigen Besitz aller geworden ist. Freilich wird das nie vollkommen unter Christen erreicht. Jeder hat sein Leben lang daran zu lernen, was die Erlösung durch Christus für ihn bedeutet, und jeder, der sie überhaupt erlebt, erlebt sie in besonderer Weise. Daraus ergeben sich notwendig Unterschiede in der Art und im Ausdruck des Glaubens, so daß Christen in keinem Moment durch diesen

geistigen Besitz völlig geeint sein können. Deshalb bleibt für die Christen ihre Gemeinschaft allezeit eine Aufgabe, aber in der Richtung auf das Ziel wissen sie sich erhalten durch die Macht der Person Christi über ihr Herz. Ihre Gemeinschaft ist ihnen nicht fertig gegeben, aber daß sie im Werden und in Gottes Wollen und Wirken begründet ist, wird jedem Einzelnen von ihnen dadurch verbürgt, daß Christus in ihrer Mitte verkündigt wird durch Worte und Werke. Steht es so mit Christen, so können sie mit Recht sagen, daß sie nicht durch irgendeine sichtbare Gewalt regiert werden, sondern durch die geistige Macht der Person Jesu. Menschen, die das Leben in einer so geleiteten Gemeinschaft für das kostbarste irdische Gut halten, sind wirklich evangelische Christen. Der ältere Protestantismus hat nun diesen Charakter des evangelischen Christentums nie gänzlich eingebüßt, sondern hat ihn im Gegensatz zu der römischen Art kräftig betont. Er hat wenigstens das „*non vi sed verbo*" nie verleugnen wollen. Aber daß er doch noch selbst von der römischen Art beeinflußt war, zeigte sich darin, daß er es nicht wagen konnte, der bloßen Verkündigung von der in der Person Jesu erschienenen rettenden Macht seine Zukunft anzuvertrauen. Daß hierin wirklich das liege, was die Menschen innerlich umwandelt und die Geister wirksam einigt, ist zwar immer wieder gesagt, aber in der eigenen Haltung nicht bewährt. Die Bedingungen, ohne die eine solche Haltung nicht durchzuführen ist, mußten und müssen erst in der weitern Geschichte des Protestantismus gewonnen werden. Damals regten sich Anfänge davon bei einigen der Größten, wie vor allen schon bei Luther selbst. Die Masse der evangelischen Christen wußte nichts davon. Für diese war die geistige Macht, unter deren Herrschaft sie stehen wollten, das in der Heiligen Schrift mitgeteilte Wort Gottes. Dessen wichtigsten Inhalt aber meinte man in der orthodoxen Dogmatik zu besitzen. Trotz ihrer inneren Widersprüche hat diese Dogmatik für viele Generationen die geistige Macht repräsentiert, der unterworfen zu sein zum Wesen des evangelischen Christentums gehört. Eine ähnliche allgemeine Einigung darüber, worin diese Macht zu suchen sei, hat der Protestantismus nicht wieder erlebt. Die Unterschiede der lutherischen und reformierten Konfession werden geringfügig, sobald man sie neben die Tatsache hält, daß man auf beiden Seiten der dogmatischen Lehre, die man der Heiligen Schrift entnommen zu haben meinte, eine solche Bedeutung beimaß. Die Dogmatik aber, die sich ein solches Ansehen gewann und in dem Leben der evangelischen Kirchen im ganzen noch immer besitzt, ist ohne Zweifel als geschichtlich wirksame Macht allen späteren Versuchen einer protestantischen Dogmatik, die bisher aufgetreten sind, überlegen.

Daß sie gegenwärtig in Auflösung begriffen ist, läßt sich nicht verkennen. Es geht ihr jetzt ähnlich wie der katholischen Kirchenlehre in der Reformationszeit. Gerade bei denen, die mit der Lehre, zu der sie sich bekennen, vollen Ernst machen wollen, verliert sie an Überzeugungs-

kraft. Das liegt nicht an den Widersprüchen, die sie einschließt. In dieser Beziehung verträgt die lebendige Religion sehr viel, weil ihr nie verborgen bleiben kann, wie sie selbst den Menschen, in dem sie erwacht, in ein widerspruchsvolles Denken versetzt. Die Ursache des Verfalls ist in dem Widerspruch zu suchen, den die orthodoxe Dogmatik im ganzen auf sich nahm. Sie will das Christentum der Reformation vertreten, aber in Wahrheit bemüht sie sich, die Theologie der Reformatoren, besonders Melanchthons, zu verfechten. An ihrem Untergang arbeiten daher vor allem die Gedanken des neuen persönlichen Lebens, das in der Reformation sich in die Welt gewagt hatte. Diese Gedanken erweisen sich als unverwüstliche Kräfte, weil sie wahr sind. Die orthodoxe Dogmatik dagegen verdankt ihre Macht über die Gemüter dem Nutzen, den sie der aus der Reformation entsprungenen kirchlichen Gemeinschaft leistete. Sie war lange Zeit die einzig mögliche Form, in der dem kirchlichen Bedürfnis genügt werden konnte, nach der Zertrümmerung der Hierarchie und der Zurückführung des Kultus auf die einfachsten Formen wenigstens durch eine feste Schulung der Denkweise den Bestand der Gemeinschaft zu sichern. Nun erwuchs aber allmählich in den protestantischen Völkern eine eigentümliche, von der katholischen tief verschiedene Sittlichkeit und Kultur. Als die notwendige Folge dieser Einigung durch eine eigentümliche Denkweise und Sitte stellte sich bald heraus, daß der Wert jenes Lehrzwanges der alten Dogmatik zu sinken begann.

Die rationalistische Dogmatik.

Der erste große Abfall von der orthodoxen Denkweise, der sich in Deutschland im 18. Jahrhundert vollzog, war keineswegs zugleich ein völliger Abfall von dem Christentum der Reformation. Wie hoch man auch die Verwüstung der Religion durch den Rationalismus einschätzen mag, das kann man doch nicht verkennen, daß in ihm eine Frömmigkeit lebte, die sich in einfachen, kräftigen Gedanken und in einer ernsten Lebensführung aussprach. In diesen beiden Äußerungen aber trug die Frömmigkeit des Rationalismus das geistige Gepräge der Reformation. Daß theologische Lehren, von denen man nicht überzeugt wurde, für das Leben der Religion eine Last waren, daß sie auf jeden Fall keinen Wert hatten neben den starken Überzeugungen des Gottvertrauens und der Furcht vor dem Richter, war eine Erkenntnis, in der eine Saat der Reformation zu keimen begann. Am stärksten empfanden die Notwendigkeit, jene Lehren abzuwerfen, die Theologen, die das komplizierte Gefüge der Lehre wenigstens verstandesmäßig erfaßten. Aber die Dogmatik, die der Rationalismus selbst auf diese Weise gewann, war doch nichts anderes als eine bis auf das in der kirchlichen Masse Lebendige zurückgeschnittene Orthodoxie. Die rationalistische Dogmatik behielt nicht nur die Form der altprotestantischen bei, sondern auch der Inhalt blieb in den Grundzügen derselbe. Es blieb vor allem der Gedanke, daß die christliche Religion von Lehren lebe, die innerlich angeeignet werden müßten. Der Rationalismus setzte freilich voraus, daß die Lehren, die er als das wahr-

haft Mächtige im Christentum ansah, nicht als Gaben einer besonderen Offenbarung aus der Geschichte stammten. Sie könnten von jedem als freie Erzeugnisse der die Wahrheit suchenden Vernunft verstanden werden. Aber sie waren doch tatsächlich der Rest der überlieferten Lehre, der sich den Gemütern so fest eingeprägt hatte, daß er über jede Kritik erhaben schien. Es war freilich ein ungeheurer Irrtum, der sehr bald den Spott herausforderte, daß der Gedanke einer väterlichen Vorsehung Gottes aus der Erkenntnis des nachweisbar Wirklichen gewonnen werden könne. Dem Tieferblickenden mußte es im Gegenteil höchst wunderbar vorkommen, daß Menschen das im Ernste für wahr halten könnten.

Die orthodoxe Dogmatik hatte nie versucht, die religiöse Würdigung der Person und des Werkes Christi verständlich zu machen. Die Gedanken, in denen das sich ausgesprochen hatte, waren einfach als geoffenbarte Lehren mitgeteilt. Die rationalistische Dogmatik rechnete diesen Kern der christlichen Frömmigkeit zu dem Überflüssigen. Jesus wurde als der große Lehrer und als Vorbild heiligen Lebens anerkannt. Daß seine Person dem Menschen, dem ihre Herrlichkeit aufgeht, die ihn erlösende Offenbarung Gottes werden könne, wurde in dieser Dogmatik nicht mehr gewürdigt. Das Verständnis dafür verlor sich um so mehr, als man bei allem Reden von dem Vorbild die sittliche Forderung, wie Jesus sie verstanden hatte, nur noch sehr undeutlich hörte. War die Orthodoxie so weit in eine sittlich leere Gesetzlichkeit geraten, daß sogar die schlimmste Blüte der katholischen Moral, der Probabilismus, in ihrer Ethik einen Platz finden konnte, so stand es mit dem Rationalismus in dieser Beziehung nicht viel besser. Man verstand in der Regel das sittliche Gesetz als eine Anweisung zu einem vollkommenen und glücklichen Leben und gab damit überhaupt den Gedanken eines unbedingten Gesetzes preis. Deshalb hatte man keine sichere Empfindung mehr für die Schärfe, mit der die sittliche Forderung das Herz des Sünders trifft. Wenn man auch fortfuhr, von Vergebung zu reden, so verstand man doch nicht mehr, daß für den Sünder die Vergebung ein Wunder ist.

Lessing und Herder haben gesehen, daß die christliche Lehre im Rationalismus verarmen mußte, weil sie von der Geschichte gelöst war, aus deren Anschauung ihre Gedanken entspringen. Der größte Rationalist des 18. Jahrhunderts, Kant, hat aber das Werk der Reformation in einem wichtigen Punkte ergänzt. Hatten die Reformatoren das Wesen des Glaubens neu entdeckt und darin den wichtigsten Gedanken der christlichen Gemeinde (vgl. Conf. Aug. Art. 20) nachgewiesen, so hat Kant für das mit diesem Glauben innerlich verbundene sittliche Wollen zuerst die wissenschaftlich klare Formel gefunden. Von jeher hatte jeder, der zu dem Verständnis des Gebots der Liebe befreit war, in der Wahrheit des Gedankens gelebt, daß das sittliche Wollen nur seinem eigenen Gesetz gehorchen kann und ein Wollen ist, das Ordnung unter Menschen oder Gemeinschaft schafft. Kant hat zuerst diese Wahrheit wissenschaftlich

erfaßt und nachgewiesen. Die Verkündigung der Reformatoren von dem Glauben, der seiner Sache gewiß ist, läßt die Orthodoxie nicht zur Ruhe kommen, die das Heil in einem Glauben an überlieferte Lehren sucht. Etwas Ähnliches hat Kant bewirkt. Seine Erkenntnis des Sittlichen macht denen das Leben schwer, die auch im Protestantismus unter christlicher Sittlichkeit innere Unselbständigkeit verstehen wollen. Viel mächtiger als seine rationalistische Religionsphilosophie hat jene Entdeckung Kants in die Geschichte des Protestantismus eingegriffen. Auch die Dogmatik hat dadurch neue Impulse empfangen, die freilich erst nach langer Zeit sich bemerklich gemacht haben.

Schleiermachers Religionsbegriff.

Einer der größten Schüler Kants hat zunächst die protestantische Dogmatik in einer andern Richtung über ein mächtiges Hemmnis ihres eigentümlichen Lebenstriebes hinausgebracht. Schleiermacher gilt mit Recht als der größte Theolog, der dem evangelischen Christentum seit der Reformation geschenkt ist. Aber er ist kein neuer Anfänger wie Luther. Das Neue, das er gebracht hat, ordnet sich dem Werke Luthers ein. Er ist der Befreier einer zuerst in dem Reformator hervorgebrochenen Tendenz. Diese Befreiungstat ist besonders der Aufgabe, die die Dogmatik für das evangelische Christentum zu erfüllen hat, zugute gekommen.

Die Bedeutung Schleiermachers für die protestantische Dogmatik tritt schon darin zutage, daß er sich gleichmäßig über die beiden Gruppen erhebt, die bisher auf diesem Gebiete sich gegenüberstanden. Er „hat mit den Orthodoxen und Rationalisten sich gleich feindselig berührt. Er hat die Wehklagen derer, welche die Mauern des alten Zion wieder emporschreien möchten, barbarisch gefunden und sich lustig gemacht über das vollendete Spielzeug, welches die Weisen, die vernünftigen und aufgeklärten Kirchenmänner, als die natürliche Religion empföhlen“ (F. Kattenbusch, Von Schleiermacher zu Ritschl, 3. Aufl., Gießen, 1903). Das weist darauf hin, daß er die Vorstellung, in der diese beiden Gegner einig waren, überwunden hatte. Für ihn ist die Grundform der Religion oder des Glaubens nicht mehr das willige Annehmen überlieferter Lehren. Seine eigentümliche Leistung ist aber auch nicht, daß er die Religion als ein besonderes Gebiet des geistigen Lebens, das sich vom Erkennen und Wollen abgrenze, ermittelte. So hört man es oft, und Schleiermacher selbst hat das durch die Darstellung in der Glaubenslehre veranlaßt. Trotzdem wird dadurch seine Auffassung sehr mangelhaft bezeichnet. Es sieht dann so aus, als wäre die Religion eine dritte, dem Erkennen und Wollen, also der Wissenschaft und der Sittlichkeit gleichwertige Betätigung des Bewußtseins, bei der es sich um ein eigentümliches Erfassen des Transzendenten im Gefühl handelte. Damit wäre man aber bei einem gänzlichen Mißverständnis der Absicht Schleiermachers angelangt. Bei einer solchen Auffassung würde der Gegensatz gegen die Orthodoxie und gegen den Rationalismus nicht erreicht, auf den es Schleiermacher ankam. Das Wiederaufleben beider Richtungen ist dann unvermeidlich, wie

es denn tatsächlich unter scheinbarem Anschluß an Schleiermacher stattgefunden hat.

Handelt es sich in der Wissenschaft und der Sittlichkeit um das volle Bewußtwerden des allgemein Gültigen oder Nachweisbaren, so handelt es sich in der Religion um das volle Bewußtwerden des Individuellen oder nur Erlebbaren. Wer innerlich so lebendig wird, daß er eine Anschauung von dem Sinn seiner eigenen Existenz gewinnt, hat damit Religion. Dieser Gedanke Schleiermachers klingt zunächst sehr fremdartig, wenn man von der Gewohnheit herkommt, unter Religion das Annehmenwollen irgendeiner Verkündigung von Gott zu verstehen. Aber sicherlich läßt sich doch das heraushören, daß Schleiermacher sagen will, was Luther unermüdlich wiederholt hat: es handelt sich in der Religion nicht um irgendwelche zu ewigen Wahrheiten befestigte Allgemeinheiten, sondern es handelt sich um dich selbst; du sollst aus dem Scheinleben heraus und zu wahrhaftigem Leben kommen. Aber allerdings reicht der Gedanke Schleiermachers weiter. Er meint nicht nur, daß wir alles, was zur Religion gehört, erst damit religiös besitzen, daß wir es auf uns selbst anwenden. Alles, was zur Religion gehört, soll vielmehr eben darin erst gegeben sein, daß ein geistig lebendiges Wesen zu seinem vollen Leben erwacht. Der Auffassung Luthers entspricht der in der protestantischen Theologie herrschende Ausdruck, daß die Lehren oder Gedanken der Religion im Glauben angeeignet werden müssen. Nach der Auffassung Schleiermachers ist zu sagen, daß diese Gedanken in der Religion oder im Glauben erst entstehen können. Wir suchen in ihnen das zu gestalten, was der innere Vorgang der Religion enthält. Damit, daß sie so verstanden werden, erfahren nun freilich die religiösen Grundgedanken eine tiefgreifende Umwandlung. Der Glaube ist dann nicht eine vom Menschen aufgebrachte Anstrengung, etwas seiner eigenen Existenz Fremdes sich anzueignen. Er bedeutet vielmehr die zu ihrer Wahrheit kommende Existenz des Menschen selbst. Die Offenbarung bedeutet nicht, daß dem Menschen etwas ihm innerlich Fremdes gesagt wird, damit er ihm folge. Die Offenbarung, durch die die Religion begründet wird, empfängt der Mensch vielmehr damit, daß sich ihm die Tiefen seines eigenen Daseins öffnen. Ohne Zweifel liegt aber auch diese Deutung der Offenbarung und des Glaubens in der Richtung des evangelischen Christentums. Denn das Christentum Luthers scheidet sich dadurch am schärfsten von dem katholischen, daß für ihn der Glaube nicht ein Werk ist, das der Mensch nur als das seine erleben kann, sondern das ihm geschenkte Leben, in dem seine Seele frei wird; und daß für ihn in diesem Zusammenhang die Offenbarung nicht eine Mitteilung ist, die Anerkennung fordert, sondern die das neue Leben des Glaubens schaffende Macht. Damit ist aber auch gesagt, daß der Mensch nur deshalb Glauben hat, weil er in seiner eigenen Existenz dem begegnet, dessen Offenbarwerden bewirkt, daß er glaubt.

Ist nun die Religion immer das volle Lebendigwerden eines Menschen,

so gibt es nicht eine allgemeine, in allen gleiche Religion, sondern es gibt nur Individuen der Religion. Mit dieser Erkenntnis erhebt sich Schleiermacher über die Fläche, auf der die Orthodoxie und der Rationalismus nebeneinander stehen. Für sie bedeutet die Religion ein Allgemeingültiges, dem sich die Einzelnen zu unterwerfen haben. Die Religion läßt sich daher hier den andern Ausdrucksformen des Allgemeingültigen anreihen, der Wissenschaft und der Sittlichkeit. Im Rationalismus kann das ohne Einschränkung geschehen, auf orthodoxem Boden wird es dadurch eingeschränkt, daß der religiöse Glaube sich den an ihn gerichteten Forderungen der Offenbarung auch dann unterwerfen soll, wenn er ihre Wahrheit nicht erkennt. Daß nun dort sowohl wie hier die Würde der Religion verloren geht, wird jetzt allgemein eingesehen. Das Verweilen bei allgemeinverständlichen Wahrheiten ist ebensowenig Religion wie die Zustimmung zu Sätzen, deren Wahrheit man nicht fassen kann. Trotzdem hat sich jener bahnbrechende Gedanke Schleiermachers, ohne den man weder die Orthodoxie noch den Rationalismus los wird, bei uns nicht durchsetzen können. Die Unterweisung in der christlichen Religion ist in der protestantischen Dogmatik immer wieder darauf verfallen, einen allgemeingültigen Ausdruck der Gedanken der Religion zu suchen, als ob es in den Wind gesprochen wäre, daß die Religion in allen ihren Äußerungen individuelles Leben hat. Der Grund für dieses Unwirksambleiben seiner wichtigsten Erkenntnis liegt in Schleiermachers eigenem Verhalten.

Wie tief er in das Leben der Religion geblickt hat, zeigt sich in der berühmten Definition ihres Wesens: „daß wir uns unser selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind". Solange der Mensch nur Mächte kennt, die er bekämpfen, oder denen er entrinnen kann, hat er nicht Religion. Er hat sie nur, wenn sie in seinem Innersten herrscht. Das tut sie aber nur dann, wenn er es erlebt, daß er sich gerade deshalb als ein selbständiges Wesen aufrichtet, weil er in dem Bewußtsein der reinen Abhängigkeit von der in dem Wirklichen waltenden Macht sicher ruht. Das Gebetswort Augustins: „wir sind innerlich ruhelos, bis wir in dir ruhen" wird an Klarheit und Gehalt weit durch den Gedanken Schleiermachers überboten. Nur in dem Bewußtsein jener Abhängigkeit kann der Mensch dessen inne werden, daß in ihm alle Kräfte des Wirklichen zur Erzeugung eines individuell Lebendigen zusammengehen. Also ohne den inneren Vorgang, in dem Schleiermacher das Wesen der Religion entdeckt, hat der Mensch, der etwas für sich selbst oder lebendig sein will, nicht nur keine Ruhe, sondern auch nicht die Kraft, sich in der unermeßlichen Welt als wahrhaft lebendig zu behaupten.

Nun haben freilich andere, von Hegel beeinflußte Theologen, wie A. Biedermann und O. Pfleiderer, gemeint, die Formel Schleiermachers so ergänzen zu müssen, daß in der Religion das Abhängigkeits- und Frei-

heitsgefühl miteinander verknüpft seien. Ebenso urteilt J. Kaftan, die Formel sei zu eng, denn in der Religion walte nicht nur ein Bewußtsein von dem Woher, sondern auch von dem Wohin des Menschen, der Fromme wisse sich mit seinem Lebensziel in Gott geborgen. Diese Einwürfe weisen allerdings auf einen Fehler bei Schleiermacher. Nur das ist nicht richtig, daß er von dem, was man zu seiner Ergänzung geltend macht, nichts gewußt haben soll. In den Reden über die Religion kommt es reichlich zum Ausdruck. Mit Recht sagt F. Kattenbusch im Hinblick auf eine solche Kritik: „Wir haben in seinem Sinne zu antworten, die Religion sei Seligkeit, es sei unbegreiflich, wie jemand das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl anders auffassen könne. Schleiermacher glaubt gerade den beglückenden Charakter der Religion hervortreten zu lassen, indem er sie in seiner Weise definiert.“ „In diesem Gefühl ist für den Menschen alles beglückend, innerlich befreiend, weil vergeistigt. In ihm weiß er sich allen brutalen Mächten des Weltlebens entzogen, er ahnt und spürt überall die ewigen Harmonieen.“ So dürfen wir Schleiermacher verteidigen. Aber es ist doch auf der andern Seite nicht zu leugnen, daß in seiner Glaubenslehre dieser Gehalt der Formel, da, wo sie aufgestellt wird, nicht zur Entfaltung kommt. Und das ist nun überhaupt der verhängnisvolle Fehler bei Schleiermacher, daß er anfänglich viel zu wenig bei seiner Entdeckung verweilt hat. Er scheint sich ihrer als eines glücklichen Einfalls zu freuen. Er genoß, wie er nach der Vollendung der Reden in einem Brief voll tiefer Erregung aussprach, das Glück des Entdeckers, der sich zu Großem berufen weiß. Aber die Pflicht, die ihm seine Entdeckung auferlegte, hat er mangelhaft erfüllt. Die Bedingungen und den Vollzug des Bewußtseins reiner Abhängigkeit im Menschen hat er nicht erwogen und entwickelt. Als er später in der Dialektik und in der Glaubenslehre darauf einging, war die ursprüngliche Frische der Konzeption bereits vergangen, so daß er nun die Religion aus der Gestaltung des individuellen Lebens herausnehmen und einem allgemeinen Element des Bewußtseins zuweisen konnte.

Wie sehr er versäumt hatte, die Bedingungen für das Bewußtsein reiner Abhängigkeit im Menschen zu erwägen, vergegenwärtigen gerade die obigen Einwürfe gegen seine Formel. Sie sind nur möglich, wenn man nicht bedenkt, daß es sich um ein Erlebnis reiner Abhängigkeit, also um etwas handelt, was sich in dem innern Leben des Menschen vollziehen soll. Es ist nicht die Rede von einer Gefühlserregung, die etwa den Gedanken an die gänzliche Abhängigkeit unserer Existenz von den Schicksalsmächten begleiten möchte. Eine solche Erregung hat Schleiermacher nicht als Religion im Auge gehabt. Nur das bewußte Erlebnis reiner Abhängigkeit wollte er so nennen. Das aber kann ohne Zweifel nur stattfinden in dem Bewußtsein freier Unterwerfung. Die nicht so bedingte Erfahrung von Abhängigkeit könnte immer nur den Charakter einer Vergewaltigung haben, gegen die der Mensch, der ihr äußerlich

unterliegt, im stillen sich auflehnt. Auf einen solchen Vorgang könnte man den Ausdruck „schlechthinnige Abhängigkeit“ nicht anwenden, und mit Religion hätte das Ganze nichts zu schaffen. Das Erlebnis reiner Abhängigkeit ist nur in der freien Unterwerfung des Freien möglich. Die Einwürfe gegen Schleiermachers Formel, die Versuche, sie durch den Hinweis auf das in der Religion waltende Freiheitsgefühl zu ergänzen, erklären sich nur, wenn man übersah, daß das Abhängigkeitsgefühl, an das Schleiermacher denkt, notwendig in jener Weise bedingt ist. Aber er selbst hat das dadurch veranlaßt, daß er der Tatsache keine Aufmerksamkeit schenkte, wie das Wirklichwerden der Religion, das Vernehmen der Offenbarung an das Erwachen der sittlichen Erkenntnis gebunden ist, in der dem Menschen das Bewußtsein seiner Freiheit aufgeht, ohne die er also der freien Unterwerfung und desdalb des Bewußtseins reiner Abhängigkeit nicht fähig wäre.

Schon diese Unterlassung hat die durch Schleiermacher beeinflußte Theologie des 19. Jahrhunderts schwer geschädigt. Infolgedessen ist hier das Verständnis für die Zusammengehörigkeit von religiösem Leben und sittlicher Erkenntnis nicht recht aufgekommen. Man gefiel sich im Gegenteil in der Betonung der Selbständigkeit der Religion, die Schleiermacher entdeckt und gesichert habe. Daß das Bewußtsein der sittlichen Freiheit ein Element aller wahrhaftigen Religion sei, ließ man sich selten einfallen. Man redete wohl viel von der „ethischen Vermittlung“ der religiösen Regungen, aber daß die reine Selbständigkeit der leitende Gedanke aller wirklichen Sittlichkeit ist, und daß diese Erkenntnis jedes ernste religiöse Erlebnis durchdringt, wagte man sich nicht einzugestehen. In dieser Trübung des sittlichen Verständnisses suchten dann Theologen wie J. Müller und Luthardt den Gedanken der Willensfreiheit in seiner Anwendung auf den Menschen um der Religion willen einzuschränken. Es kam aber vielmehr darauf an, einzusehen, daß erstens dieser Gedanke keine Einschränkung verträgt, und daß zweitens nur da, wo der Mensch dabei bleibt, sich als frei anzusehen und aus sich heraus leben zu wollen, das Erlebnis der Religion sich vollziehen kann, eben weil es ein Bewußtsein reiner Abhängigkeit ist. In der Behandlung des Freiheitsproblems ist die protestantische Dogmatik des 19. Jahrhunderts Scholastik geblieben, ein Versuch, die einmal feststehenden Gedanken der Abhängigkeit von der Allmacht Gottes und der menschlichen Freiheit so lange abzuschwächen, bis sie sich zu vertragen schienen. Hätte man dagegen im Anschluß an den von Schleiermacher gemachten Anfang gefragt, woraus diese Gedanken in Menschen entstehen, so hätte man bemerken können, daß beide Gedanken Vorgänge im innern Leben bezeichnen, von denen der eine durch den andern vermittelt ist.

Noch verhängnisvoller aber ist für die protestantische Dogmatik der mit jenem ersten verknüpfte zweite Fehler Schleiermachers geworden, daß er der Frage überhaupt nicht nachgegangen ist, ob nicht das Be-

wußtsein reiner Abhängigkeit in dem innern Leben von Menschen an bestimmten von ihnen erlebten Tatsachen entstehe. Er hat sich damit begnügt, jenes Bewußtsein als ein Faktum anzuschauen. In den Reden über die Religion fehlt der Hinweis darauf nicht, daß der Mensch dann Religion habe, wenn er in allem Wirklichen eine Macht walten sieht, die das selbständige Leben des Geistes schafft oder Liebe ist. Die Kraft dieser Anschauung macht ihm das Alltägliche wundervoll, läßt ihm aus der verworrenen Vielheit der Dinge die Harmonie des Universums aufgehen und macht ihn selbst frei und glücklich. Der Weg, der den Menschen allein dazu führen kann, ist auch wenigstens angedeutet. Aber im ganzen begnügt sich Schleiermacher damit, die Fülle des religiösen Erlebnisses zu schildern, ohne zu zeigen, wie es ihm geschenkt wird. Er hat sich selbst darüber keine Klarheit geschaffen. Diese Unterlassung hat sich aber an ihm und seinen Nachfolgern schwer gerächt. Denn die Frage, wie wir diese Anschauung gewinnen, meldet sich unabweisbar. Wenn wir sie uns nicht in aufrichtiger Besinnung auf unsere Erlebnisse zu beantworten suchen, so kommt der Moment, wo wir auf Verteidigung gegen den Zweifel sinnen, daß die beglückenden Gedanken der Religion auf Einbildung beruhen oder aus unsern Wünschen erwachsen sein möchten. Das ist auch bei Schleiermacher zu bemerken. Indem er die Erlebnisse, an denen die religiöse Anschauung tatsächlich entsteht, nicht beachtet, will er diese Anschauung dadurch vor dem Verdacht der Willkür schützen, daß er sie in ihrer Notwendigkeit zu begreifen sucht. Dazu dient ihm der Ausdruck „Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit". Dieser Ausdruck, in dem vollen Sinne freier und freudiger Hingabe genommen, konnte auf der einen Seite wohl dazu dienen, den wesentlichen Inhalt des Vorgangs der Religion in der Seele hervorzuheben; auf der andern Seite bildete er in seiner abstrakten Fassung eine gefährliche Versuchung, die Religion auf einen ganz andern Boden zu versetzen, als sie in Wahrheit steht. Dieser Versuchung ist Schleiermacher erlegen, weil in ihm das trügerische apologetische Verlangen erwachsen war, die religiöse Anschauung als notwendig zu erweisen.

Daß die Religion das Erwachen des Menschen zu dem Bewußtsein von dem tatsächlichen Gehalt seiner individuellen Existenz sei, hatte Schleiermacher erfaßt. Er gehört damit in die erste Reihe der religiösen Denker aller Zeiten. Wenn nun aber die Religion diese Klärung und Vertiefung des individuellen Lebens bedeutet, so muß sie da aufgesucht werden, wo überhaupt das menschliche Individuum zu finden ist. Dieses ist wirklich in seinen von ihm selbst durchlebten und innerlich verarbeiteten Beziehungen zur menschlichen Gemeinschaft oder in der Geschichte. Denn die Geschichte ist nicht die in dem Kausalzusammenhang geordnete ziellose Menge von Ereignissen, sondern das immer neue Sicherheben individuellen Lebens aus der Gemeinschaft, zu der wir durch die Wahrheit und Macht des gleichen sittlichen Ziels zusammengeführt werden. Aus

dem geschichtlichen Leben oder aus der Gemeinschaft geht der einzelne Mensch hervor. Aber er gehört ihr erst dadurch wirklich an als ein lebendiges Glied der Menschheit, daß er ihr etwas Eigentümliches zuführt und daß er sie in ihren gemeinsamen Zwecken fördert. Indem er diese Zwecke zu seinen eigenen macht, vollbringt er das zweite, also durch sittliches Wollen. Das erste aber vollbringt er, indem er selbst in der Stille innerlich reif und glücklich wird. Es geschieht das, wenn wir die Wirklichkeit, in der wir stehen, nicht bloß tierisch erleiden und genießen, sondern sie mit der immer neuen Frage durchleben, wie wir dadurch in unserm Drange nach Selbständigkeit gespeist und gefördert werden. In dem Moment, wo die Masse der Ereignisse uns zu der Offenbarung eines Universums wird, dessen Kräfte in unserm Herzen klopfen, ist die Religion in uns geboren. Denn dann schauen wir uns selbst an als umfaßt von einer Macht, die selbständiges Leben schafft. Wir stehen dann vor der Wirklichkeit einer allmächtigen Liebe. Diesen Moment müssen wir in uns selbst belauschen, wenn wir Religion und die Sehnsucht der Menschen nach ihr verstehen wollen. Also in die Geschichte müssen wir blicken, um die Religion zu finden. Das heißt aber nicht in erster Linie, wie es jammervoll mißverstanden wird, in die Dokumente vergangener Zeiten, sondern vor allem in die Geschichte, die uns am nächsten ist, die wir selbst gegenwärtig mitleben und gestalten.

Diesen Weg, der offen vor ihm lag, ist Schleiermacher nicht gegangen. Wie es scheint, hat ihn ein verhängnisvolles Mißverständnis der Kantischen Vernunftkritik dabei mitbestimmt. Die Arbeit Kants war auf die geistigen Schöpfungen oder die Voraussetzungen gerichtet, die der gesamten Erkenntnis des nachweisbar Wirklichen zugrunde liegen. Der Schüler Kants scheint von daher den Antrieb empfangen zu haben, in diesem Gefüge von geistigen Erzeugnissen oder in diesem Leben des Geistes einen Platz für die Religion und ihre Gedankenwelt nachzuweisen. Daß die Religion nach seiner eigenen Entdeckung eben nicht dem nachweisbar Wirklichen angehört, sondern dem individuellen Leben, also dem nur erlebbar Wirklichen, kam ihm aus den Augen. Und bei seinem, von vielen geteilten Mißverständnis der Kantischen Arbeit fiel nun die Aufgabe, das Wesen der Religion zu erfassen, der Psychologie zu. Das war aber eine höchst verhängnisvolle Wendung. Die Psychologie hat es mit den geistigen Kräften zu tun, die sich an jedem menschlichen Leben beobachten lassen. Meint man, darin die Religion zu entdecken, so wird man schließlich finden, daß sich die Frommen bisher über das, was Religion sei, gründlich getäuscht haben. Das deutlich gemacht zu haben, ist ein großer Dienst, den P. Natorps Buch „Religion innerhalb der Grenzen der Humanität“ der Theologie geleistet hat. Sein Ergebnis ist, daß Religion, die neben dem Erkennen und Wollen in jedem menschlichen Bewußtsein soll nachgewiesen werden können, nichts anderes sein kann als das unbestimmte Wogen des Gefühls, das der Opposition des Bewußt-

seins und seines Gegenstandes immer voraufgeht. Sie hat freilich auch dann für das menschliche Leben eine unermeßliche Bedeutung. Denn sie würde die Tiefe sein, die die ganze Welt des wachen Bewußtseins beständig aus sich hervorgehen läßt und beständig der Hintergrund bleibt, aus dem sich das menschliche Treiben mit ernsten Stimmungen erfüllt. Aber zu der so verstandenen Religion gehört natürlich der Gottesglaube nicht. Vielleicht ist zu hoffen, daß wir, nachdem so der schließliche Sinn der Schleiermacherschen Auffassung herausgearbeitet ist, endlich von ihrem Irrtum loskommen.

Zunächst hat dieser Irrtum die evangelische Dogmatik auf eine ganz falsche Bahn gebracht. Man bediente sich der Psychologie zur Erforschung der Religion um so eifriger, weil man, wie schon Schleiermacher, auf diese Weise aufs beste für ihre Verteidigung zu sorgen meinte. Gehört die Religion zu den einfachen Grundzügen der Menschennatur, so sind die in ihr entwickelten Gedanken ebenso wahr, wie die Menschheit wirklich ist. Das 19. Jahrhundert hindurch tauchte diese nicht gerade sehr tiefe Überlegung mannigfach abgewandelt an den Stellen der protestantischen Dogmatik auf, wo es galt, sich über ihre wissenschaftliche Begründung auszuweisen. Vielen, die sich durch die wachsenden Ansprüche an die wissenschaftliche Haltung der Theologie ebenso bedrängt fühlten wie durch die immer lauteren Zweifel an dem Recht der Religion, wurde so auf eine sehr einfache Weise das Herz erleichtert. Nicht wenige Bearbeitungen der Dogmatik haben diese Art von wissenschaftlicher Grundlegung benutzt und dann darauf ein System errichtet, das freilich in Form und Inhalt durchaus nicht aus diesem Grunde erwachsen war. Es war in der Regel mit einigen zeitgemäßen Änderungen die orthodoxe Dogmatik. Nur ein fleißiger Gelehrter ist ernstlich daran gegangen, die psychologische Ableitung der religiösen Gedanken aus dem menschlichen Geistesleben durchzuführen. R. A. Lipsius in seinem „Lehrbuch der Dogmatik“ (3. Aufl. 1893) wollte diese Abkunft der Religion „ganz exakt psychologisch“ nachweisen. Freilich hätte das, was Lipsius auf solche Weise aus praktischen Nötigungen des menschlichen Geistes entstehen ließ, eine Dogmatik von solchem Umfang nicht füllen können. Den eigentlichen Körper des Buches hat die Geschichte der Theologie hergeben müssen. Aber die feinsinnige Würdigung einzelner Lehren entschädigt nicht für den Mangel, der dieses Buch ebenso zur Unfruchtbarkeit verurteilt hat, wie zwei andere, die ihm in der Kunst der Systematik und in der Schärfe der historischen Kritik noch überlegen sind, die „Evangelische Glaubenslehre“ von A. Schweizer (2. Aufl. 1877) und die „Christliche Dogmatik“ von A. E. Biedermann (2. Aufl. 1885). Diese Bücher, obgleich viel gepriesen, haben die Geschichte des evangelischen Christentums wenig beeinflußt. Das kann besonders auffallen bei Schweizer und Biedermann. In der Kraft der Entfaltung des Grundgedankens zum System kommt ihnen in der protestantischen Theologie nach Schleier-

macher keiner gleich. Beide Männer haben auch, ebenso wie Lipsius, auf viele den Eindruck gemacht, daß ihre theologische Arbeit von einer reinen und starken Frömmigkeit getragen war. Aber wie sehr auch deshalb die Erinnerung an sie selbst fortwirken mag, so ist doch ihr theologisches Lebenswerk, ohne erhebliche Wirkungen zu hinterlassen, zerfallen. Das ist darin begründet, daß hier glänzende Kräfte an eine unfruchtbare Aufgabe verschwendet sind.

Diese Männer sind mit einigen andern derselben Richtung durch den übermächtigen Einfluß Schleiermachers zu einer Bearbeitung der Dogmatik gedrängt, die dem Theologen in einer bestimmten Situation als ein Befreiungswerk erscheinen konnte, die aber für die in den evangelischen Kirchen lebendige Religion wertlos ist. Sie sind nicht etwa die Erben des Größten in Schleiermacher, aber sie sind die getreuesten Fortsetzer der Schleiermacherschen Dogmatik in ihren am stärksten ausgeprägten Zügen. Das gilt auch von Biedermann. Er ist zwar, besonders durch die Vermittelung von D. Strauß und F. Chr. Baur, erheblich von Hegel beeinflußt. Aber dieser Einfluß konnte sich mit dem der Schleiermacherschen Dogmatik leicht verschmelzen. Biedermanns Dogmatik zeigt am deutlichsten, wie sich das von Schleiermacher eingeleitete Verfahren schließlich über die in der Kirche lebendigen Interessen der Religion erhebt, dagegen die orthodoxe Theologie in neuer Form wiederaufleben läßt. Er sucht die Entwicklung der religiösen Gedanken von der Heiligen Schrift an durch die Geschichte der Kirche zu verfolgen und will dann immer wieder zeigen, wie sich in diesem Prozeß die Offenbarung Gottes im Menschengeist vollzieht. Diese bei allem darauf verwendeten Scharfsinn überaus monotone Arbeit bringt freilich als den eigentlichen Sinn dieser Gedanken etwas heraus, woran die orthodoxe Theologie nicht gedacht hat. Aber mit ihr einig ist Biedermann dennoch in der Voraussetzung, daß man in dieser Lehrentwicklung wirklich den Ausdruck des religiösen Lebens vor sich habe. Die echt protestantische Frage, ob und warum wir darin den Ausdruck der in uns selbst lebendigen Religion erkennen können, taucht bei ihm so wenig auf wie in der Orthodoxie. Bei ihm vor allen kann deutlich werden, daß die liberale Dogmatik des Protestantismus ebenso wie die sogenannte positive dazu mitwirkt, das evangelische Christentum in katholisches zurückzubilden. Denn die Voraussetzung, daß man in der Kirchenlehre den Gedankengehalt des religiösen Lebens anzuerkennen habe, ist katholisch. Ob dann durch logische Operationen der Sinn der Lehre auf Hegelsche Metaphysik hinausgeführt wird, oder nicht, ändert an der grundsätzlich katholischen Stellungnahme zur Lehre nichts.

Schleiermachers Glaubenslehre.

Schleiermachers Buch „Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche“ (1821/22) umschließt eine seltene Fülle von Möglichkeiten weiterer Entwicklung. „Man kann sagen, daß die gesamte dogmatische Arbeit der Kirche im 19. Jahrhundert ihre Ziele und Bahnen

durch jenes Werk Schleiermachers erhalten hat“ (R. Seeberg, Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert, 1903, S. 84). Viel bewundert ist die Kunst, mit der er seine Gedanken in ein System gebracht hat, dessen strenge Einheit man an allen Punkten zu spüren meint, obgleich doch in diesen Gedanken der reiche Gehalt des evangelischen Christentums zusammengefaßt sein sollte, das so widerspruchsvoll ist wie alles menschlich Lebendige. Mit noch größerem Recht bewundert man die Klarheit und Treffsicherheit der Formeln, in denen er die Grundzüge dieser Gestalt des Christentums, die er seinem System einzufügen weiß, wirklich in ihrer individuellen Art erfaßt und ruhig hinstellt, als ob er sich von allen Sorgen des Systems frei gemacht hätte. Es ist daher mit Freude zu begrüßen, daß jetzt die Paragraphensätze dieser „Glaubenslehre“ allein abgedruckt sind, um jene beiden glänzenden Eigenschaften zu veranschaulichen. Aber diese nie verlegene Kunst des Systematikers und diese Sicherheit der geschichtlichen Anschauung machen doch nicht einen so großartigen Eindruck wie jene Fülle von Keimen weiterer Entwicklung, die sich in dem Buch hervordrängt. Das Beste, was man von einem solchen System sagen kann, daß es durch seinen inneren Reichtum, sobald er deutlich wird, gesprengt werden muß, gilt von Schleiermachers Glaubenslehre. Darin liegt aber auch die Schwierigkeit, das Werk in wenigen Sätzen zu charakterisieren.

Zwei Gedankengruppen liegen in dem Buche nebeinander. Erstens die Ausführungen, in denen er die Religion als ein psychologisch faßbares Faktum des menschlichen Geisteslebens darzustellen sucht; zweitens die Schilderung einer bestimmten, in der Geschichte lebendigen Art der Religion, des evangelischen Christentums. In dem ersten Teil der Glaubenslehre überwiegt die erste Gruppe, in dem zweiten die zweite. Schleiermacher selbst hat es bereits als einen Mangel empfunden, daß die allgemeinen Grundzüge der religiösen Weltanschauung, die der erste Teil zeichnet, sich noch nicht durch das bestimmt zeigen, wodurch doch im evangelischen Christentum alles bestimmt sein sollte, durch die Anschauung Jesu Christi als des Erlösers. Aber der Grundschaden des Werkes ist mit dieser oft wiederholten Kritik nicht getroffen. Dieser liegt in der Meinung, daß in jenen beiden Gedankengruppen lebendige Religion zur Darstellung kommen könne. Er ist gerade mit dem verbunden, worin Schleiermacher die neue, dem evangelischen Christentum notwendige theologische Arbeit begründet hat, die bei uns den alten Betrieb der Dogmatik, der aus dem Katholizismus herübergenommen war, allmählich verdrängen muß.

Was Schleiermacher sich vorgenommen hatte, drückte der Titel seines Werkes aus. Nicht Lehren, die geglaubt werden sollen, sondern der Glaube selbst, oder die in dem evangelischen Christentum gegenwärtig lebendige Religion soll dargestellt werden. Damit war der Anfang dazu gemacht, die Reformation auch in der Gestaltung der Theologie durch-

zuführen. In der Reformation hatte sich das Christentum als die Religion erfaßt, die nichts anderes sein will als Zuversicht zu Gott, die durch Gottes Offenbarung geschaffen wird. Dieser „Glaube“ ist das Bewußtwerden einer dem Menschen vorher verborgenen Wirklichkeit, also Erkenntnis. In solcher Erkenntnis leben ist evangelisches Christentum. Bedürfen wir nun einer theologischen Arbeit, die das, was evangelischer Glaube sein will, möglichst genau und vollständig in Worten ausdrückt, so kann das Ergebnis dieser Arbeit nichts anderes sein als Darstellung des Glaubens oder Glaubenslehre, für die, da sie an die Stelle der alten Dogmatik zu treten hat, der Name Dogmatik beibehalten werden kann.

Die Erkenntnis, daß ein eigentümlich begründeter machtvoller Glaube an Gott das Ganze des Christentums ist, hat die Reformatoren von der alten Kirche geschieden und viele Lehren der Kirche zerstört oder umgewandelt. Aber zu der Klarheit ist man damals nicht gekommen, nun auch die Aufgabe der kirchlichen Lehre selbst neu zu fassen. Darin liegt Schleiermachers Fortsetzung der Reformation, die, wie er selbst hervorhob, nicht die Herstellung eines neuen Instituts neben dem alten bedeutet, sondern das Mächtigwerden einer geistigen Bewegung in der Christenheit, die fortwährend neue Lebensformen schafft. Er ist der Reformator der Theologie. Aus der Erkenntnis, daß der Glaube das ganze Christentum sei, hat er die richtige Folgerung gezogen, daß dann auch die Theologie der evangelischen Kirche nichts anderes darzustellen habe als den Glauben selbst, und hat danach seine Glaubenslehre entwerfen wollen.

Dieser Schritt war deshalb nicht leicht, weil eine Gewöhnung vieler Jahrhunderte abgeworfen werden mußte. Die alte Dogmatik hatte mit ungeheurem Fleiß die Lehren bearbeiten und verknüpfen wollen, die geglaubt werden müssen. Nun galt es, dafür einzutreten, daß Lehren mit einem solchen Anspruch in einer evangelischen Kirche überhaupt nicht geduldet werden dürfen. Nur die Lehren sind berechtigt, in denen der Glaube sich ausdrückt. Lehren, die geglaubt werden wollen, sind hier unbrauchbar, weil ein Glaube, der sich dazu bereit finden ließe, im evangelischen Christentum kein Heimatsrecht hat. Schleiermacher will allerdings auch sorgfältig Lehrsätze formulieren, aber das sind nicht mehr Lehrgesetze, die dem Christen da, wo er keine eigene Erkenntnis haben kann, vorschreiben wollen, wie er denken soll. Es handelt sich vielmehr gerade um die eigenen Erkenntnisse des Christen. Die Erkenntnisse, die er in seinem Glauben besitzt, sollen genau herausgearbeitet und formuliert werden. Denn sein Glaube ist kein leeres Gefäß, sondern ein neues in ihm geschaffenes Leben, das den Drang und die Gewalt hat, in klaren Gedanken sich seine Formen zu erzeugen. Die Lehrsätze der Glaubenslehre sind also keine Dogmen mehr, die dem Christen dargeboten werden. Sie sind die genauen Formulierungen der Erkenntnisse, die in der Seele des Christen damit entstehen, daß der Glaube in ihm geboren wird.

Diese Erkenntnis des Glaubens ist aber nicht bloß gründlich verschieden von den Dogmen, die als Lehrgesetze die fehlende Erkenntnis ersetzen wollen. Sie hat ebensowenig zu schaffen mit dem, was die alten Dogmatiker aus der Metaphysik als allgemeine Erkenntnis Gottes zu entnehmen meinten. Denn da sie der Ausdruck einer eigentümlichen Art des inneren Lebens ist, so kann sie sich mit Erkenntnissen, die davon gelöst sein wollen, nicht verknüpfen lassen.

Damit war der Anfang gemacht, die alte Dogmatik durch eine Arbeit ganz anderer Art zu ersetzen, wie es von einer Theologie, die dem evangelischen Christentum dienen will, erwartet werden muß. Diese Arbeit kann einen genau bestimmten wissenschaftlichen Charakter haben, wenn sie sich nämlich die Aufgabe stellt, eine bereits vorhandene Erkenntnis, die Erkenntnis des Glaubens, vollständig zu entwickeln und, befreit von allem fremden Beisatz, möglichst klar und einfach auszudrücken. Die evangelische Theologie war damit endlich auf die richtige Bahn wirklich wissenschaftlicher und kirchlich überaus fruchtbarer Arbeit gebracht. Der christliche Glaube konnte nun endlich in der theologischen Lehre und im kirchlichen Unterricht in der Würde und Kraft erscheinen, die die Reformation in ihm entdeckt hatte.

Aber in der Durchführung hat Schleiermacher seinen Nachfolgern viel übrig gelassen. Er hat vor allem die Tatsache, daß der Glaube selbst eine eigentümliche Art von Erkenntnis einschließt, nicht richtig erfaßt. Das eine hielt er fest, daß die Gedanken der christlichen Religion in dem dogmatischen Lehrsatz als aus dem Glauben selbst hervorgehend dargestellt werden müßten. Es war richtig, daß er die Glaubenssätze als den Ausdruck christlich frommer Gemütszustände angesehen wissen wollte. Sie sollen das ausdrücken, was der Christ in der inneren Verfassung, die er Glauben nennt, als wirklich sieht. Aber nicht Schleiermacher selbst, sondern erst einer seiner größten Schüler, der Erlanger Lutheraner J. Chr. K. Hofmann, hat aus diesem Gedanken die richtige Aufgabe der systematischen Theologie des Protestantismus entworfen.

Schleiermacher selbst wollte doch schließlich nicht die Wirklichkeit darstellen, die der Glaube sieht, sondern meinte durch Reflexion über die Tatsache des Glaubens das erschließen zu sollen, was sein muß, weil dieser Gemütszustand ist. Man kann aber nicht einmal sagen, daß dieser Gesichtspunkt in seiner Glaubenslehre durchgeführt ist. Das Übergewicht hat in dem Buch der Gedanke, daß die Religion als erfahrungsmäßig vorliegende Tatsache zu beschreiben ist. Zunächst sucht er das allgemeine Wesen der Religion als ein Element jedes menschlichen Bewußtseins mit den Mitteln der Psychologie festzustellen, und dann sucht er die Gedanken der konfessionell bestimmten Religion in geschichtlicher Anschauung zu erfassen. Mit sicherem Scharfblick hat er oft den religiösen Sinn der bisher im Protestantismus entwickelten Lehre herausgefunden. Bisweilen hat er auch die Tendenz dieser Lehre verkannt, wie in der Christologie,

wo er fortfährt, das aus der alten Kirche übernommene Problem zu behandeln, wie die Wirklichkeit des Gottesmenschen in Jesus Christus gedacht werden könne, obgleich dieses Problem einer für uns vergangenen Auffassung des Christentums angehört. Darauf mußte eine Kirche verfallen, die sich in ihrer Vorstellung von Christus die Voraussetzung für die Erlösung, die sie glauben wollte, zu sichern suchte. Für Christen dagegen, die in der Tatsache, daß sie selbst mit der Person Jesu zusammentreffen, eine Erlösung finden, die sie selbst erleben, muß jenes Problem widerwärtig werden. Für sie kann es nur darauf ankommen, sich zu vergegenwärtigen, wie der Glaube, den die Macht der Person Jesu in uns schafft, von ihm denkt. An dieser Stelle wie an andern begegnet man auch bei Schleiermacher einer Fortsetzung der scholastischen Theologie, deren Horizont durch die gegebene Lehrüberlieferung begrenzt ist. Er hat richtig gesehen, daß im Protestantismus immer wieder sich die Pflicht melden muß, an der bisher geltenden Lehre Kritik zu üben. Immer von neuem ist zu fragen, ob diese Lehre dem Glauben gemäß ist. Aber die Kritik, die er selbst übt, ist oft genug nicht durch das Ringen des Glaubens nach Klarheit über sich selbst geleitet, sondern durch seinen allgemeinen Begriff von Religion, durch die nicht religiös klare, sondern metaphysisch oder physisch bestimmte Auffassung des Gefühls schlechthiniger Abhängigkeit.

Bei der Aufnahme und bei der Kritik der kirchlichen Lehre entscheidet keineswegs immer der in ihm um sein gegenwärtiges Leben kämpfende Glaube. Schleiermacher unterliegt bei der Aufnahme dem Druck der in der Kirche herrschenden Gewohnheit, und bei der Kritik ist er vielfach durch Gedanken bestimmt, in denen christlicher Glaube nicht zum Wort kommt. An beiden Punkten ist derselbe Fehler zu erkennen. Weder die Kritik noch die positive Entwicklung der Lehre gibt sich als Werk eines seine eigene Überzeugung gestaltenden Glaubens. Was Schleiermacher als Glauben im Auge hat, ist entweder ein in jedem menschlichen Bewußtsein vorliegender Gefühlszustand, der ihm entsprechende Vorstellungen hervortreibt, oder es ist eine damit verschmolzene, in der Geschichte vorliegende Denkweise. Psychologie und tatsächlich herrschende Lehre liefern ihm das Material, das er zum System zu ordnen sucht. Mit solchem Material läßt sich aber das Leben des gegenwärtig in der Geschichte kämpfenden Glaubens nicht darstellen. Es kommt daher auch hier wieder der alte Schaden der orthodoxen Dogmatik auf, daß vieles als christliche Lehre vorgeführt wird, was dem christlichen Glauben dessen, der sich zu dieser Arbeit hergibt, gar nicht angehört.

Der religiöse Glaube ist in allen seinen Formen persönliche Überzeugung, aus dem individuellen Leben bestimmter Menschen erwachsen. Er kann daher jede Frage nach seinem Recht mit der Erklärung abweisen, daß er tatsächlich so ist, wie er ist, in der Welt wirklich, wie das Lebendige, zu dem er gehört. Damit kommt er aber nur so lange aus, als ihm

verborgen bleibt, daß sich der Mensch zu einer wirklichen Selbständigkeit nur aufrichten kann, sofern er durch die Wahrheit der sittlichen Gedanken in seinem Wollen bestimmt ist. Dem Christen ist es irgendwie gegenwärtig, daß zwischen der Kraft, mit der die persönliche Überzeugung im religiösen Glauben sich selbst behaupten will, und der sittlichen Gesinnung ein solcher Zusammenhang besteht. Er weiß auf jeden Fall, daß er die herzliche Überzeugung von der Wirklichkeit seines Gottes nur in sittlichem Gehorsam haben kann. Der Christ fragt daher notwendig nach dem Recht seines Glaubens. Und zu der Antwort auf diese Frage wird für ihn immer das gehören, daß sein Glaube Gehorsam gegen das sittliche Gebot ist. Damit ist freilich dem christlichen Glauben der Grund seiner Gewißheit, aus dem er immer von neuem seine Kräfte gewinnt, noch nicht völlig aufgedeckt. Aber der Weg dazu ist gewiesen.

Als eine solche um ihr Leben kämpfende persönliche Überzeugung hat sich Schleiermacher den christlichen Glauben nicht vergegenwärtigt. Er faßt ihn nicht als eine fortwährend aus ihrem Grunde sich erhebende Gewißheit, sondern als einen tatsächlich gegebenen Gemütszustand, zu dessen Eigenart bestimmte Vorstellungen gehören. Es ist erklärlich, daß an eine Dogmatik mit solcher Grundanschauung sich zwei Richtungen anschließen konnten. Auf Schleiermacher kann sich berufen eine liberale Theologie, die sich dem geschichtlich Gegebenen am Christentum nicht unterwerfen, sondern frei darüber verfügen will, weil es zur Veranschaulichung von Gedanken dienen soll, deren man sich ganz unabhängig davon bemächtigen könne. Aber ebenso darf sich eine konservative Theologie auf ihn berufen, die die in der kirchlichen Masse gangbaren Vorstellungen als das tatsächlich gegebene Christentum ansieht, dem jeder, der ein Christ sein wolle, sich unterwerfen müsse. In beiden Richtungen wird notwendig verkannt, was christlicher Glaube als ihres Rechts sich bewußte persönliche Überzeugung ist. Und ebenso wird auf beiden Seiten die wirkliche Bedeutung des Geschichtlichen im Christentum nicht gewürdigt.

Die Vermittlungstheologie.

Trotzdem darf man nicht sagen, daß die von Schleiermachers Einfluß beherrschte Dogmatik des 19. Jahrhunderts einfach in diese beiden Richtungen auseinandergehe. Die Motive, durch die jede von beiden charakterisiert ist, schließen sich in der Regel nicht völlig aus. Die Liberalen können durch die kirchliche Lehrüberlieferung, die sie zur Illustration anderswo gewachsener Gedanken benutzen wollen, ebenso gebunden sein wie die Konservativen, die ihr Gesetzeskraft zuschreiben. Das deutlichste Beispiel dafür ist die „Christliche Dogmatik“ von A. E. Biedermann. Die Konservativen wiederum haben Schleiermachers Religionsbegriff reichlich benutzt, das ergab sich schon aus seiner Brauchbarkeit für apologetische Zwecke. Aber noch etwas anderes verbindet als ein von Schleiermacher ausgehender Impuls alle, die nach ihm an der protestantischen Dogmatik arbeiteten. Schleiermacher hatte, was dem Pietismus nicht gelungen war, zu allgemeiner Anerkennung gebracht, daß als Lehre für

Christen nur auftreten könne, was seinen Zusammenhang mit ihrem innern Leben nachweisen und überhaupt in seinem Gehalt erlebt werden kann. Das mächtige Wiederaufkommen des Pietismus hat er wesentlich gefördert und vor dem Rückfall in manche Engherzigkeiten der früheren Zeit bewahrt. Auch die konservativsten Theologen nach ihm wollten doch nicht mehr in der alten Weise orthodox sein. An die Stelle des „rechtgläubig" trat bei ihnen das „gläubig". Eine lange Reihe ausgezeichneter Theologen hat sich darum bemüht, in den Lehren der altprotestantischen Orthodoxie die wirklich religiösen Gedanken, die in dem Glauben eines Christen wirksam werden konnten, deutlicher zu machen, als es jene selbst vermocht hatte. Eine solche religiös belebte Orthodoxie haben zum reichen Segen der evangelischen Kirche besonders die Theologen gefördert, die man unter dem Namen „Vermittelungstheologen" zusammenzufassen pflegt. Von C. J. Nitzsch und A. Twesten an bis auf J. Köstlin haben diese Männer das von Melanchthon in den Grundlinien entworfene Lehrgebäude an vielen einzelnen Punkten umgestaltet und bereichert. Aber auch die bedeutendsten unter ihnen, J. Müller und J. A. Dorner, hatten keinen Blick mehr für das eigentümlich Große in Schleiermacher. Das geniale Verständnis der Religion in den „Reden" war für sie hinter den apologetisch verflachten Formeln der „Glaubenslehre" zurückgetreten. Vor allem waren sie außerstande, das von Schleiermacher entworfene, aber nicht durchgeführte Programm, den Glauben selbst in seinem gegenwärtigen Leben darzustellen, in ihrer Dogmatik wieder aufzunehmen.

Die Erlanger Lutheraner.

Ein Ansatz dazu, also eine wirkliche Fortführung des von Schleiermacher begonnenen Werkes findet sich vielmehr in einem Kreise, der sich von den Vermittlungstheologen als konfessionell lutherisch absonderte. Schleiermacher hatte in seiner Darstellung des christlichen Glaubens nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Grunde ausgeführt, wie er sich selbst mit der in dieser Kirche herrschenden Lehre abfand. J. Chr. K. Hofmann dagegen hat die von Schleiermacher zuerst bezeichnete Aufgabe mehr durchgeführt als dieser selbst. Der Theolog soll das Verhältnis zu Gott, das er als ein wiedergeborener Christ erlebt, in allen seinen Beziehungen darzustellen suchen. Hofmann legte zwar Wert darauf, wie er dabei von der Aufgabe Schleiermachers abwich. Dieser habe den Glauben, also ein in dem Menschen erwachtes neues Leben oder etwas Subjektives darstellen wollen. Er dagegen wolle einen objektiven Tatbestand, in den sich der Mensch durch Gott versetzt wisse, in der Fülle seines Inhalts darlegen. Aber es ist doch nicht einzusehen, was Schleiermacher hätte hindern sollen, dieselben Formeln wie Hofmann zu gebrauchen. Was er unter christlichem Glauben versteht, ist doch eben auch nicht bloßes menschliches Erzeugnis, sondern der Tatbestand eines neuen Verhältnisses zu Gott, in das er sich durch Christus versetzt weiß. Hofmann befolgt aber auch bei der Herstellung seines Lehrganzen ein Verfahren, das bei Schleiermacher bereits vorlag und nur nicht so konsequent

durchgeführt war. Aus dem Faktum, das ihm in seinem christlichen Bewußtsein gegeben ist, sucht er sich die es bewirkenden Mächte klar zu machen. Auf diese Weise meint er es zu erreichen, daß ihm nicht nur Lehren der Heiligen Schrift in ihrer Wahrheit klar werden, sondern auch einzelne von ihr berichtete Tatsachen, wie die jungfräuliche Geburt und die Auferweckung Jesu, in ihrer Wirklichkeit gewiß. Er findet in ihnen die Faktoren, die das neue Verhältnis zu Gott konstituieren, dessen er sich bewußt ist. Was er nicht in dieser Weise als zu dem von ihm erlebten Tatbestand gehörig ermitteln kann, ist für sein Lehrganzes nicht vorhanden. Ohne Zweifel erhält dieses dadurch eine Geschlossenheit, die der Glaubenslehre Schleiermachers fehlt. Aber daß das nun gerade besonders zu bewundern sei, kann man doch nicht sagen. Für Schleiermacher wäre es gewiß nicht schwer gewesen, einen ebenso geschlossenen Gedankenzusammenhang aus sich herauszuwickeln. Er hat mit vollem Bewußtsein darauf verzichtet, weil er der evangelischen Kirche dienen wollte. Deshalb hat er nicht bloß das Christentum, dessen er selbst sich bewußt war, analysieren wollen, sondern sich die Aufgabe gestellt, die in dieser Kirche herrschende Lehrweise als einen Ausdruck christlichen Glaubens zu verstehen oder sie dazu weiterzubilden. Es ist wohl zu vermuten, daß der energischere Drang zum System bei Hofmann auf philosophische Einflüsse zurückzuführen ist. Auf jeden Fall ist bei ihm die Methode der dogmatischen Arbeit weniger durch kirchliche Rücksichten bestimmt als bei Schleiermacher. Dagegen ist Hofmann etwas anderes zu danken. Er hat mit gewaltigem Nachdruck eingeprägt, daß der christliche Glaube, wenn er sich die für ihn geltende Lehre klar machen will, seinen eigenen Weg gehen muß. Was er nicht als zu ihm selbst gehörig sich klar machen kann, darf er auch nicht als dennoch geltende Lehren anerkennen wollen. Soweit er solches in sich aufnimmt, vernichtet er sich selbst. Daß Hofmann in seiner konfessionellen Umgebung diesen Grundsatz befolgen und in seinen gewaltigen „Schutzschriften“ verfechten konnte, macht ihn zu einem der großen Bahnbrecher der Reformation.

Über die Zuverlässigkeit seiner Methode hat er sich freilich getäuscht. Im Vergleich mit der orthodoxen Dogmatik ist in seinem Lehrganzen das, was dem Glauben angehören soll, stark reduziert. Aber nach derselben Methode hätte er durch ganz ähnliche Reflexionen auch viel mehr aus der Überlieferung heranziehen können. Wenn er alsdann in einem Werke staunenswerten Scharfsinns den Versuch macht, aus der Heiligen Schrift eine Gesamtanschauung des Christentums zu erheben, und daran wiederum das Ganze seines Lehrsystems messen will, so ist freilich der Fortschritt dieses „Schriftbeweises“ über die Orthodoxie hinaus evident. Der Mißbrauch der Heiligen Schrift, der aus ihr eine Sammlung von Orakeln macht, war darin überwunden. Aber hier wie überall, wo die Heilige Schrift nachträglich zur Beurteilung eines bereits festgelegten Systems herangezogen werden soll, hat es sich gezeigt, daß es dann über Menschen-

kraft geht, eine Vergewaltigung der biblischen Bücher zu vermeiden. Der Schriftbeweis für das dogmatische System bereitet der Auslegung die größten Hindernisse. Die so schwer zu bekämpfende Bescheidung gegenüber dem geschichtlich Gegebenen, es ruhig hinzunehmen, es möge uns erschließen, was es wolle, ist dann fast unmöglich. In diesem Gebrauch der Heiligen Schrift bleibt Hofmann in dem Bann der orthodoxen Tradition. Dagegen hat er bei seiner dogmatischen Methode sich durch das in andern Wissenschaften notwendige Verfahren beirren lassen. Er wollte den Tatbestand, den sein Glaube umschloß, zur Aussage bringen. Aber in der Ausführung sucht er die hinter diesem Tatbestand liegenden Ursachen zu ermitteln. Er geht also darauf aus, das Objekt seiner Forschung dadurch schärfer zu erfassen, daß er seine Genesis sich deutlich macht oder es erklärt. Damit aber hören seine dogmatischen Sätze auf, Aussagen des Glaubens selbst zu sein, und werden Reflexionen über den Glauben. Vielleicht sind die Gedanken, die Hofmann in seinem Lehrganzen verknüpft, wirklich in dem Glauben evangelischer Christen lebendig. Aber er zeigt auf jeden Fall nicht, daß der Glaube an Gott, in dem der Christ sich erlöst weiß, sich in diesen Gedanken bewegt. Er zeigt auch nicht, wie sie aus dem Erlebnis, das ihm zur Offenbarung Gottes wird, entstehen. Er meint sie vielmehr aus dem Ertrag von Reflexionen zu gewinnen, auf die nicht der Glaube kommt, sondern der theologische Techniker.

Im verstärkten Maße finden sich die Fehler Hofmanns bei seinem Schüler F. H. R. Frank, der in drei weitschichtigen Systemen („der christlichen Gewißheit", „der christlichen Wahrheit", „der christlichen Sittlichkeit") dieselben Gesichtspunkte durchgeführt hat. Trotzdem hat gerade dieser Theolog dem deutschen Protestantismus einen wichtigen Dienst geleistet. Er vermaß sich, aus dem Bewußtsein, ein wiedergeborener Christ zu sein, die theologischen Lehren der Konkordienformel herausspinnen zu können. Die Behauptung klingt grotesk, und die Art, wie er sie in seinem etwas gravitätischen Stil durchführt, wird auf die meisten Leser peinlich wirken. Aber er hat damit doch in den Kreisen, die sich christlichen Glauben ohne das Festhalten an solchen Lehren nicht denken können, eine folgenreiche Krisis vorbereitet. Er hat bei denen, die in ihm eine der Säulen der positiven Theologie sahen, Unruhe verbreitet durch den energisch verfochtenen Satz, daß der christliche Glaube nur das als wirklich erfassen könne, was er selbst als wirklich erlebt oder als darin enthalten sich klar machen kann. Denn die meisten mußten fühlen, daß die Lehren, an die sie glauben wollten, um gläubig zu sein, einen solchen Maßstab ihrer Geltung nicht vertragen. Von Anfang an hat die protestantische Dogmatik an dem Widerspruch gekrankt, daß die Lehren, für die sie Glauben forderte, so nicht geglaubt werden können, wie es der Grundsatz der Reformation verlangte. Eine solche Glaubensforderung rechnet auf einen Glauben, der sich bei dem Entschluß beruhigt, gegen die ihm durch die Lehrautorität

aufgedrängten Lehren nichts sagen zu wollen. Aber die Reformatoren hatten dem evangelischen Christentum die Erkenntnis eingepflanzt, daß dem Christen nur ein Glaube helfen könne, der freie, von Herzen kommende Überzeugung ist. Man hatte sich freilich bald an einer Abschwächung dieses Glaubens genügen lassen. Die Lehren, zu denen man sich bekenne, wolle man nicht neben sich stehen lassen, wie kirchliche Geräte, sondern wolle sie von Herzen glauben oder innerlich aneignen. So hört man es noch oft. Frank aber hat das Verdienst, in die Kreise dieser Auffassung die Frage getragen zu haben, ob denn die Lehre, zu der man sich bekennt, etwas anderes sei als ein kirchliches Gerät, wenn man nicht in ihr die Wirklichkeit ausgedrückt findet, die man selbst erlebt. Wie kann ich sagen, daß ich eine Lehre von Herzen glaube, wenn ich damit nicht dies meine, daß sie die eigene Erkenntnis meines Glaubens ausspricht? Frank hat sich unermüdlich bemüht, diese Frage zu wecken. Sobald sie aber erwacht ist, werden die meisten sich von vielen der Lehren, die ihnen im Namen der Kirche überliefert sind, lossagen müssen, und alle werden darauf kommen, daß auf jeden Fall für sie die Aufnahme überlieferter Lehren nicht so wichtig sei wie die Besinnung auf die Wirklichkeit, die ihr eigner Glaube erkennt. Damit ist der Auffassung des Christentums, die auch die evangelischen Kirchen im ganzen im Volke verbreiten, die Axt an die Wurzel gelegt. Deshalb ist ihnen Frank verdächtig.

Der Gegensatz zwischen der Theologie und der kirchlichen Praxis, der jetzt mit Recht als ein Unglück für die Kirche empfunden wird, knüpft sich vor allem an diese Entwicklung der Dogmatik, die im verflossenen Jahrhundert niemand mehr gefördert hat als die Erlanger Lutheraner. In dieser Entwicklung zeigt sich freilich nur, daß der evangelischen Theologie schließlich nichts anderes übrig bleibt, als die Konsequenzen aus dem Grundgedanken der Reformation zu ziehen, daß der Glaube selbst die Erlösung ist, die einen Menschen zu einem Christen macht. Ein solcher Glaube muß sich selbst als Gottes Werk ansehen. Die Offenbarung Gottes, die ihn in seiner inneren Lebendigkeit begründet, kann er aber nur in einer Tatsache finden, die sich ihm als sein Erlebnis aufdrängt. Sie kann ihm nicht eine Lehre sein, die der Mensch befolgen soll, und nicht ein kirchliches Kleinod, das seines Schutzes bedarf. Denn solche Dinge, mit denen der Mensch etwas anfangen soll, können ihn selbst nicht umwandeln oder den Glauben in ihm schaffen. Endlich ist alle Pracht überlieferter Lehre für den Glauben nicht so viel wert wie ein Gedanke, der sich mühsam in ihm selbst emporkämpft. Dieser ganze, in der erlebten Offenbarung Gottes begründete und in eigenen Gedanken sich entfaltende Lebensvorgang des Glaubens ist die Wirklichkeit, die durch die dogmatische Arbeit in helles Licht gesetzt werden soll. Den Trieb, diese Wirklichkeit zu erfassen, werden keine kirchlichen Rücksichten wieder unterdrücken können, nachdem er einmal erwacht ist. Dadurch wird das, was der alten Dogmatik als das Wichtigste galt, die heilige Überlieferung, notwendig dieser

Würde entkleidet. Sie soll dann freilich dem Glauben unentbehrliche Dienste leisten, aber sie darf ihn nicht beherrschen. Ein Glaube also, der sich dem Schriftwort, es möge enthalten, was es wolle, unbedingt unterwirft, ist nicht der Glaube, von dem die Reformatoren sagen konnten, daß er die Erlösung bedeute. Denn in der Annahme dessen, was ihn nicht überzeugt, wäre er ein totes Werk. Aber wenn er dem Schriftwort da, wo es ihm nicht den Inhalt seines eigenen Lebens klarer macht, sich nicht unterwerfen kann, so ist es ihm doch ebenso natürlich, daß er ein solches Schriftwort nicht als wertlos abweisen kann. Er wird ihm mit Zurückhaltung gegenüberstehen. Denn er denkt notwendig mit Ehrfurcht an die Überlieferung, durch deren Gaben er sein Leben hat. Es ist nicht schwer, diese Erkenntnis in der Dogmatik zu entwickeln, aber es scheint sehr schwer, sie in der kirchlichen Praxis zu betätigen. Die Kirche weiß, daß überall, wo in der Dogmatik ernstlich gearbeitet wird, ihre zukünftigen Diener jetzt einsehen müssen, daß der Glaube, in dem sich ein Christ erlöst weiß, sich schließlich zur Heiligen Schrift nicht anders stellen kann. Sie selbst aber verwehrt ihnen, das dem Volk zu sagen. Darin liegt die ungeheure Gefahr unserer kirchlichen Lage. Die Leiter der Kirche verbergen sich, wie sich nun im Volke die Vorstellung verbreitet, daß die Pfarrer mit der Wahrheit nicht herausrücken. Geschaffen ist diese Lage durch die Dogmatik. In ihr ist durch die Entwicklung des Grundgedankens der Reformation die Orthodoxie aufgelöst, während die Kirche es für unmöglich hält, das Evangelium dem Volke anders zu verkündigen als in den Formen der Orthodoxie. Sie wagt nicht, den Leuten zu sagen, daß in einer christlichen Gemeinde die Heilige Schrift Diener und nicht Herr sein soll. Deshalb empfindet sie die Beachtung, die sich die historische Arbeit an der Bibel erzwingt, als das schlimmste Übel, unter dessen Druck sie alle andern theologischen Sorgen vergißt. Aber die Quelle ihrer Nöte ist die Dogmatik.

A. Ritschl.

Mit dieser kirchlichen Lage hängt auch die Wirkung zusammen, die die dogmatische Arbeit A. Ritschls in einem Umfange ausübt, wie es von keinem andern Theologen nach Schleiermacher erreicht ist. Freilich meinen jetzt viele, daß dieser große Störer der Kirchenruhe bereits der vergangenen Geschichte angehöre, weil sich kaum noch ein Vertreter des dogmatischen Systems Ritschls finden lasse. Indessen das dogmatische System Ritschls, das aus seiner berühmten dreibändigen Monographie „Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung“ deutlich zu erkennen ist, hat überhaupt nie einen Theologen zu seiner Vertretung gewinnen können. Das ist gerade in einem seiner größten Vorzüge begründet. Der rückhaltslose Ausdruck einer kraftvollen persönlichen Überzeugung und die beständige Anregung zu eigener Arbeit macht es kaum möglich, sich hier dem System zu unterwerfen. Ritschl konnte keine Schule stiften, die sein System verbreitete, und wollte es auch nicht. Will man die Bedeutung dieses Mannes richtig würdigen, so muß man zuerst das vorhin Be-

rührte ins Auge fassen. Ritschl hat keinen so ursprünglichen und über die Jahrhunderte leuchtenden Gedanken erzeugt, wie Schleiermacher in den „Reden über die Religion". Aber das Beste bei Schleiermacher hat auf seine Zeit nicht stark gewirkt und ist noch jetzt wenig wirksam. Er hat es selbst schließlich in Formen versteckt, die erst wieder mühsam zerbrochen werden müssen. Ritschl dagegen hat durch die Position, die er als Dogmatiker einnahm, befreiend auf die Theologie seiner Zeit gewirkt, und diese Wirkung ist durchaus noch nicht erschöpft.

Er sah wirklich ein, daß die Religion von der Geschichte lebt. Eine Religion, die sich aus der Geschichte flüchtet, wie die Mystik und der Rationalismus, war in seinen Augen eine Verirrung, nur entschuldbar, wo die Überlieferung die Religion zu ersticken drohte, anstatt sie zu nähren. Zugleich aber hatte er in der Schule F. Chr. Baurs, und indem er sich von diesem seinem Lehrer loskämpfte, die unermeßliche Bedeutung einer historischen Forschung verstanden, die sich von allen dogmatischen Voraussetzungen zu lösen weiß. Bei Baur hatte er als Historiker gelernt, sich von dem kirchlichen Dogma frei zu machen. Im Gegensatz zu Baur gewann er die Befreiung von den Dogmen der Hegelschen Geschichtskonstruktion. Deshalb hat er die volle Freiheit einer historischen Forschung gefordert, die einfach auf das in der Geschichte sich offenbarende individuelle Leben horchen will. Er hat also dies beides, die religiöse Verwertung des Gehalts der Geschichte und die im Namen des evangelischen Christentums geforderte Freiheit der historischen Forschung, wie keiner vor ihm in seiner persönlichen Haltung überaus kraftvoll zusammengefaßt. Dadurch hat er der theologischen Jugend, die durch die Spannung zwischen der Kirche und der historischen Forschung verängstigt und in den Mühlen der kleinen Apologetik ermattet war, das Herz gestärkt. In diesem Element der „Ritschlschen Theologie" hat man nicht eine Woge zu sehen, die steigt und fällt, sondern die Lebensflut des Protestantismus selbst.

Aber in dieser persönlichen Haltung war doch ein Problem eingeschlossen, das eine Lösung verlangte. Wie kann man aufrichtig die volle Freiheit der historischen Forschung fordern, die, wo sie wissenschaftlich betrieben wird, immer bereit ist, ihre Ergebnisse zu korrigieren, wenn man zugleich einen bestimmten Gehalt der Geschichte als Grund des religiösen Glaubens verwertet, wie Ritschl ebenso entschlossen tat? Diese Frage hat er nicht beantwortet, er hat ihr Drängen kaum empfunden. Es schien ihm möglich, bestimmte Bestandteile der biblischen Überlieferung doch der historischen Forschung zu entziehen, wie vor allem die Auferweckung Jesu, offenbar deshalb, weil es für ihn zum Grunde seines Glaubens an Gott gehörte. Dadurch daß Ritschl die hier vorliegende Schwierigkeit nicht bearbeitete und überwand, hat er seinen Einfluß erheblich eingeschränkt. Er schien nun doch hinter der bei Hofmann imponierenden Ruhe und Klarheit der Glaubensgewißheit zurückzubleiben.

Die Art, wie sich seine Fassung der dogmatischen Aufgabe von der Hofmanns unterscheidet, wird freilich von einem Teil seiner Schüler (vor allen F. Kattenbusch und J. Kaftan) als ein bedeutsamer Fortschritt angesehen. Das wäre auch richtig, wenn Ritschl nicht, indem er sich von Hofmann scheidet, auf eine von diesem und von Frank verlassene Position der orthodoxen Dogmatik zurückkäme. Er will nicht eine von der Tatsache des Glaubens oder der christlichen Frömmigkeit aus gewonnene Erkenntnis darstellen. Er will vielmehr zeigen, wie der christliche Glaube als Erkenntnis Gottes durch die Offenbarung Gottes in uns geschaffen wird. Das ist wirklich die Aufgabe der Dogmatik, bei der das evangelische Verständnis des Glaubens zu seinem Recht kommt. Der Orthodoxie gegenüber hat Ritschl damit das Richtige getroffen. Denn der christliche Glaube ist nicht Bereitschaft, das annehmen zu wollen, was einen Menschen zu einem Christen macht. Er ist vielmehr selbst die geistige Verfassung, in der ein Mensch ein Christ ist. Denn er ist die freie Unterwerfung unter Gott oder das reine Vertrauen zu ihm, das sich in der Offenbarung Gottes begründet weiß. Aber auch Hofmann und Frank gegenüber hat Ritschl damit Recht. Denn bei diesen wird nicht berücksichtigt, daß der christliche Glaube nur deshalb in seinen eigenen Gedanken leben kann, weil er in dem Erlebnis der Offenbarung immer von neuem als Erkenntnis Gottes entsteht. Ohne Zweifel nähert sich Ritschl mit dieser Betonung der Offenbarung, die dem Glauben seine Gedanken gibt, wieder mehr dem Standpunkt der orthodoxen Theologie. Er hat damit den Theologen, die mit dieser gebrochen haben, einen schweren Anstoß gegeben. Und es läßt sich nun auch nicht leugnen, daß er zu dessen Überwindung nicht alles getan hat, was getan werden kann. Er bleibt in seiner prinzipiellen Stellung doch schließlich mehr im Banne der orthodoxen Gewohnheit als die Erlanger Lutheraner. Freilich ist deutlich, daß er sich in ganz anderer Weise auf die Offenbarung beruft als die Orthodoxie. Ihm ist die Offenbarung nicht eine Summe von Lehren, sondern die Person Jesu in ihrer Kraft, auf Menschen so zu wirken, daß sie um seinetwillen auf Gottes Macht und Gnade vertrauen können. Der sich so offenbarende Gott ist für Ritschl der Inhalt des Evangeliums, dessen Gedanken er in dem dogmatischen System entfalten will. Auch die Verwertung der Heiligen Schrift ist in diesem System eine andere als bei Hofmann und Frank. Sie ist bei Ritschl nicht nur die Norm, nach der die frei entwickelten Gedanken des Christen nachträglich beurteilt werden sollen. Er will vielmehr diese Gedanken aus dem in der Heiligen Schrift vorliegenden, aber allerdings nur dem Glauben faßbaren Evangelium gewinnen. Die Heilige Schrift ist dann doch die Quelle dessen, was in der Dogmatik gelehrt werden soll. Das hat sie auch dem Protestantismus von Anfang an bedeutet. Der Glaube der Reformatoren wollte freilich selbst seiner Erkenntnis gewiß sein. Aber er vergaß darüber nicht, wie sehr er in seiner Schwachheit der Offenbarungszeugen der Heiligen

Schrift bedurfte, um seines eigenen Inhalts sich bewußt zu werden. Auch darin suchte Ritschl den Anschluß an die Reformation, auf den er so großen Wert legte.

Aber wenn man zugibt, daß Ritschl damit den Gefahren der „Bewußtseinstheologie" entgegentrat und seine kirchliche Besonnenheit bewies, so ist es doch fraglich, ob er damit die volle Kraft und Kühnheit des reformatorischen Gedankens bewahrte. In der Wendung, daß er nicht den Glauben, sondern das in der Heiligen Schrift vorliegende Evangelium zur Darstellung bringen wollte, kündigt es sich an, daß auch bei ihm das alte Erbübel der protestantischen Dogmatik nicht überwunden wird. Auch er will die Gedanken, in denen der Glaube lebt, als normative Lehre vortragen. Daran knüpfen sich dann wieder die bekannten Folgen. Da diese Gedanken der Heiligen Schrift entnommen werden sollen, so werden sie, sobald ihnen in einer bestimmten Form normative Geltung zugesprochen ist, zu einer Fessel für die Auslegung der biblischen Bücher. Eine gewaltsame Exegese findet sich bei Ritschl ebenso reichlich wie bei Hofmann und den orthodoxen Theologen. Dieselbe Gewaltsamkeit, die die Exegeten der Orthodoxie aufbieten, um den Gedanken des stellvertretenden Strafleidens möglichst oft in der Heiligen Schrift nachzuweisen, haben Hofmann und Ritschl nötig, um ihn aus der Heiligen Schrift zu beseitigen. Daß sich der christliche Glaube an dem Auftreten eines solchen Gedankens freuen kann, auch wenn er darauf verzichtet, eine Lehre von allgemeiner Geltung daraus zu machen, wird bei der Aufgabe, die Ritschl sich stellt, nicht beachtet. Und doch ist es eine Lebensfrage für den Protestantismus, ob es gelingt, viele zu einer unbefangenen Freude an der Herrlichkeit der biblischen Bücher zu bringen und sie vor der Furcht zu schützen, daß sie da Gedanken begegnen möchten, die nicht Ausdruck ihres Glaubens sein können, aber Norm ihres Glaubens sein wollen. Es ist freilich ein richtiges Urteil über Ritschl: „Ihm ist die Offenbarung eine Größe, welche freudigen Widerhall in den Gemütern erweckt, weil sie uns wirklich offenbart, klar macht, offenbart, was unser Heil ist." Richtig ist auch der Satz: „Wenn Ritschl die Offenbarung, das Evangelium, die Heilige Schrift als solche zum Ausgangspunkt der Dogmatik macht, so ist ihm dabei immer alles einheitlich zusammengefaßt in der geschichtlichen Person Christi" (vgl. F. Kattenbusch a. a. O. 61). Wenigstens die Tendenz Ritschls ist damit richtig bezeichnet. Er hat gesehen, daß die Person Jesu allein die den Christen erlösende Offenbarung Gottes ist. Aber er hat nicht gesehen, daß man im Besitz dieser Erkenntnis darauf verzichten muß, irgendwelche Lehren an jener Würde der Offenbarung teilnehmen zu lassen. Mit dem Vorgeben, sie seien in der geschichtlichen Person Jesu zusammengefaßt, ist nicht viel ausgerichtet. Denn Lehren, die allgemeine Geltung beanspruchen, sind etwas ganz anderes als eine Tatsache, die von vielen erlebt werden und vielen eine Offenbarung Gottes werden kann. Daß Ritschl das nicht bemerkte, erklärt sich aus der Art,

wie er den Ausdruck „die geschichtliche Person Jesu“ verstand. Er meinte damit die Überlieferung, die besonders in den synoptischen Evangelien zu finden ist, mit Abzug einiger sagenhafter Züge, aber mit Einschluß der Auferweckung. Der Inhalt einer solchen Überlieferung ist nun ohne Zweifel nicht eine Tatsache, die wir selbst erleben. Die Überlieferung mit diesem Inhalt ist selbst eine Lehre. Es ist daher auch nicht schwer, sie mit andern Lehren zusammenzufassen. Aber wenn wir den Ausdruck „die geschichtliche Person Jesu“ so verstehen, so haben wir kein Recht, sie die Tatsache zu nennen, die uns erlöst; denn sie hat dann für uns nicht einmal die Gewalt einer von uns selbst erlebten Tatsache. Auf jeden Fall ist es nicht schwer, von dieser Auffassung Ritschls aus den Rückweg zu dem orthodoxen Grundsatz zu finden, daß der christliche Glaube mit der willigen Annahme einer Lehre seinen Anfang nehme. Und was hat er wohl mehr bekämpft als diesen Grundsatz?

Wenn nun aber vollends aus normativen Gedanken ein System gemacht wird, so werden sie dem Leben der Religion, das sich nach ihnen richten soll, erst recht gefährlich. Ritschls System ist ausgezeichnet durch seine Einfachheit. Er ist ernstlich bestrebt, sich auf die Gedanken zu beschränken, die wirklich der Religion angehören. Aber daß eine wahrhaft religiöse Theologie auf ein System ihrer Gedanken verzichten muß, hat er nicht bemerkt. Sobald ein religiöser Gedanke in seine logischen Konsequenzen entwickelt wird, kommt er mit andern in Konflikt, die ebenfalls zu dem Leben der Religion gehören. Das zeigt sich bei Schleiermacher an dem Gedanken der Allmacht, bei Hofmann und Ritschl an dem Gedanken der Liebe, der in dem Erlebnis der Vergebung entsteht. Nichts kann klarer sein, als daß dieser Moment des religiösen Lebens von dem Gedanken einer Liebe Gottes erfüllt ist, die in unerschöpflicher Güte den Menschen umfaßt, so wie er ist und obgleich er nicht liebenswert ist. Sie stellt den Gottlosen als einen Gerechten hin; da wir noch Feinde waren, ist Christus für uns gestorben. Aber dieser Gedanke der in ihrer Güte unerschöpflichen Liebe ist dennoch nur in dem Menschen mächtig, bei dem der Gedanke mitklingt, daß gerade eine allmächtige Liebe für den Sünder das Gericht bedeutet. Jener Gedanke der Liebe, mit dem Hofmann und Ritschl freilich mit Recht vollen Ernst machen wollten, ist doch gerade nur dann ernsthaft religiös, wenn er ein Überwinden in einem innern Kampfe ausdrückt. Sobald er über die Höhe eines solchen Lebensmoments hinausgetrieben und zu einem alles beherrschenden systematischen Grundgedanken ausgedehnt wird, erschlafft er. Er droht dann eine Trivialität zu werden, vor der sich Menschen, die in dem ernsten Lebenskampfe der Religion stehen, mit Schauder flüchten.

Es waren zwar in der Regel die römischen Reste im evangelischen Christentum, die in der ungeheuren Erbitterung gegen Ritschl aufschäumten. Aber für die, die ihm viel verdankten, war es doch sehr

schmerzlich, daß darin auch bisweilen der Unwille der tief verwundeten Religion zu bemerken war. Ritschl hat am Pietismus oft getadelt, daß er es nicht zu einer eigentümlichen Theologie gebracht habe. Ohne Zweifel hängt es damit zusammen, daß diese Bewegung mit ihrem Ringen nach lauterer Frömmigkeit sich doch immer bald in Orthodoxie, Rationalismus und grobe Nachbildungen katholischer Frömmigkeit verlor. Aber in diesem theologischen Unvermögen des Pietismus ist dennoch oft der gesunde Drang zu spüren, ein Unheil los zu werden, das im evangelischen Christentum die Einzelnen unruhig und gereizt macht und die religiöse Lebensgemeinschaft, nach der sich alle sehnen, und in der sich jeder an den andern freuen könnte, nicht aufkommen läßt. Gerade bei dem kraftvollsten Systematiker der Theologie der letzten Jahrzehnte tritt dieses Unheil notwendig am stärksten hervor. Denn es ist der bisherige Betrieb der Dogmatik im Protestantismus. Darin haben sich die Gedanken des evangelischen Christentums mit einer für selbstverständlich gehaltenen katholischen Gewöhnung verschmolzen; im vorigen Jahrhundert ist dann noch ein philosophisches Motiv dazugekommen, das diese Dogmatik erst zu der vollen Kraft, Unfrieden und Verwirrung zu stiften, entwickelt hat. Indem wir uns dieser beiden Fehler bewußt werden, ergeben sich leicht die dringendsten Aufgaben, die der protestantischen Dogmatik für die nächste Zukunft gestellt sind.

Die Schädigung des evangelischen Christentums durch die bisherige Dogmatik.

II. Die gegenwärtige Aufgabe einer kirchlichen Theologie des Protestantismus. Für das katholische Christentum paßt es, daß eine Summe von Gedanken, die in der kirchlichen Überlieferung oder schließlich in der Heiligen Schrift gegeben sein sollen, als Lehrgesetz für die kirchliche Gemeinschaft aufgestellt und den Einzelnen als eine Forderung, der sie sich unterwerfen sollen, vorgehalten wird. Diese Forderung ist dort keine schwere Last. Es wird zwar auch dem katholischen Christen gesagt, daß er die Lehre der Kirche von Herzen glauben soll. Aber dadurch wird er nicht bedrängt, weil für ihn die Glaubensforderung zurücktritt hinter der umfassenderen, die Kirche als die alleinige Macht des Heils anzuerkennen. Diese Unterwerfung unter die Kirche soll sich in einer Reihe von Handlungen vollziehen, unter denen sich auch der Glaube an die kirchliche Lehre befindet. Der Protestantismus dagegen bewahrt den urchristlichen Gedanken, daß wir damit, daß Glaube in uns lebt, dem Verderben entnommene Menschen sind. Auf die Glaubensforderung fällt daher hier ein ganz anderes Gewicht als im Katholizismus. Es ist naturgemäß, daß sich der katholische Christ nicht zum Bewußtsein bringt, was allein ein Glauben von Herzen heißen kann. Solange das aber nicht geschieht, hat die Erfüllung der Glaubensforderung keine Schwierigkeit. Sie ist dann schon darin gegeben, daß man um sich her die Geltung der kirchlichen Lehre zu schützen sucht und in sich selbst alle Gedanken, die sich dagegen erheben wollen, niederhält. Der evangelische Christ dagegen wird

immer zu der Erkenntnis gedrängt, daß für ihn das nicht genug sein würde. Soll für ihn der Glaube die Erlösung selbst sein, die innere Verfassung eines befreiten Menschen, so kann er nicht mit einem solchen Werk abgemacht sein, das jeder ohne Mühe fertig bringt. Dem evangelischen Christen wird das Glauben von Herzen eine ernstere Sache. Er muß daher merken, daß er nur den Gedanken aufrichtig zustimmt, die er als den Ausdruck seiner eigenen persönlichen Überzeugung verstehen kann. Dann entsteht nun aber für ihn eine qualvolle Situation, wenn er es sich gefallen läßt, daß an ihn ebenso wie an den katholischen Christen eine der Überlieferung entnommene Lehre mit dem Anspruch der Glaubensforderung herantritt. Diese Forderung kann ohne Zweifel zu allseitiger Befriedigung so behandelt werden, wie es der katholische Christ tun darf. Dagegen ist es unmöglich, ihr so nachzukommen, daß zugleich das evangelische Verständnis des Glaubens dabei gewahrt bleibt.

Die evangelische Dogmatik unter Schleiermachers Führung hat die Tendenz, aus dieser Lage herauszuführen. In verschiedenen Formen haben namentlich Hofmann und Ritschl es so versucht, daß nun eben die im Glauben oder die in der persönlichen Überzeugung des Christen lebendigen Gedanken als die normative Lehre für eine evangelische Kirche in der Dogmatik dargestellt werden sollen. Es sieht dann so aus, als käme es aus dem eigenen Glauben des Christen, wenn er diesen Gedanken folgt. Das ist aber ein gefährlicher Schein. In Wahrheit wird durch eine Dogmatik, die in solcher Weise, also unter Berücksichtigung dessen, was der Glaube im evangelischen Christentum bedeutet, normative Lehren produzieren will, die Not in den Einzelnen und die Verwirrung in der kirchlichen Gemeinschaft gesteigert.

Es ist freilich richtig, daß wir nur die Gedanken mit herzlichem Glauben umfassen können, die nicht bloß von außen an uns herandringen, sondern in unserm eigenen Glauben erwachsen. Aber eben deshalb können diese in dem Glaubensbekenntnis des Einzelnen erklingenden Gedanken niemals als die für die christliche Gemeinschaft normativen Gedanken formuliert werden, wie es die moderne Dogmatik des Protestantismus tut. Denn die christliche Gemeinschaft besteht aus einzelnen Menschen von individueller Art. Wenn diese religiös lebendig werden, so heißt das nicht, daß ihre geistige Eigentümlichkeit nivelliert wird, sondern daß sie in jedem zur Blüte kommt. Die religiösen Gedanken entstehen bei jedem aus den besonderen Erlebnissen, die gerade ihm die wichtigsten sind und die eigentümliche Art seines inneren Lebens ausmachen. Wenn er sich also durch eine Dogmatik normative Gedanken aufhalsen läßt, so wird er gerade dem entfremdet, woraus er allein die ihn leitenden Gedanken gewinnen darf, der Quelle seines religiösen Lebens, die immer in ihm allein gegebenen Erlebnissen rauscht. Der Schaden wird noch größer, wenn er sich durch den Dogmatiker belehren läßt, diese Gedanken seien deshalb für ihn normativ, weil es die Gedanken „des“ Glaubens seien. Denn das Gewicht

dieser Gedanken wird dadurch für ihn so erhöht, daß er sich ernstlich bemüht, sie als seine eigenen anzusehen. Wenn es ihm dann auch nicht bewußt wird, daß das auf Selbsttäuschung hinauskommt, so wird er doch durch die Tatsache gequält, daß er die bescheidenen Anfänge eigenen geistigen Besitzes verkommen läßt, um einen geistigen Reichtum in Besitz zu nehmen, der ihm nicht gehört.

Man kann nun freilich das bisherige Verfahren der Dogmatik durch den Hinweis darauf in Schutz nehmen, daß doch ein Christ innerlich geklärt werden kann, wenn er mit den Gedanken zusammentrifft, in denen sich der Glaube der Apostel ausspricht. Er eignet sich dann diese Gedanken wirklich innerlich an, wenn ihm deutlich wird, daß in ihnen herrlich klar wird, was auch bei ihm vorhanden ist, aber in vieler Verworrenheit stecken bliebe, wenn ihm nicht solche Hilfe käme. Das wollen wir gewiß nicht bestreiten. Denn das ist gerade die Erfahrung, die die Christen immer wieder an der Heiligen Schrift machen, und durch die die evangelischen Kirchen genötigt werden, diese Überlieferung zu den Grundlagen ihrer Gemeinschaft zu rechnen. Aber gerade weil es so ist, ist nichts verkehrter, als aus den Gedanken der Apostel auf irgendeine Weise, nach orthodoxer oder nach Schleiermacherscher Methode normative Lehre für alle zu machen. Denn erstens wird dem Christen, falls er den von außen an ihn herantretenden Gedanken diesen Anspruch zugesteht, das unbefangene Aufhorchen darauf, ob sie ihm wirklich jene Hilfe leisten, fast unmöglich gemacht. Zweitens wird er sicher dazu verleitet, sich über die Tatsache hinwegzusetzen, daß er nicht durchaus dieselben Gedanken haben kann wie die Apostel, weil in ihm ein anderes individuelles Leben erwächst wie in ihnen.

Durch die Zumutung, sich nach der von der bisherigen Dogmatik hergestellten normativen Lehre zu richten, wird der Christ um so mehr gequält, je mehr in ihm die Ahnung von der wirklichen Art des Glaubens aufkommt, also der evangelische Christ in der Regel mehr als der katholische. Deshalb richtet nun aber auch der Betrieb dieser Dogmatik bei uns in der kirchlichen Gemeinschaft viel mehr Unheil an als auf römischer Seite. Wenn einem Menschen das Opfer sauer wird, das er dem Götzen einer aus den Gedanken anderer zusammengesetzten normativen Lehre bringt, so wird er leicht erbittert, wenn er sieht, wie andere, die auch zur Kirche gehören wollen, dieses Opfer verweigern. Der katholische Christ, dem seine Art von Zustimmung zum Dogma nicht schwer fällt, hat dazu viel weniger Anlaß. Dagegen in den Lehrkämpfen, die die evangelischen Kirchen erfüllen, spürt man deutlich die Gereiztheit von Menschen, die sich von irgendeiner Dogmatik haben einschnüren lassen, gegenüber allen, die ohne diese Selbstpeinigung Christen sein wollen. Diese Streitigkeiten über die richtige Lehre werden freilich von vielen als ein Zeichen einer gesunden Bewegung angesehen, in der man darum kämpft, sich geistig zusammenzufinden. Das ist aber so lange eine Täuschung, als die Kämpfen-

den fortfahren, das Ideal der normativen Lehre in der bisherigen Weise festzuhalten und für ihren wenigstens zurzeit besten Ausdruck die eigene Dogmatik auszugeben. Sobald man die Gedanken, in denen sich an einer bestimmten Stelle der Glaube von Christen ausgesprochen hat, zu einer Norm für alle macht, richtet man, wie durch jede dem Lebendigen angetane Gewalt, Unfrieden an. Mit solchen Mitteln kann man wohl zwangsweise eine äußerliche Einigung herstellen, aber die innere Einigung, auf die es im Protestantismus ankommt, wird dadurch vereitelt. Es gereicht dem Pietismus zur Ehre, daß er eine Kirche, die notwendig in solche Rechthabereien hineintreibt, als eine Karrikatur der religiösen Gemeinschaft empfand. Aber er hat das Übel nicht an seiner Wurzel erfaßt. Wo er sich auf Theologie einläßt, ist er bald wieder auf der Bahn der alten Dogmatik. Noch weniger ist damit gedient, wenn er sich aller Dogmatik zu entschlagen sucht.

Die Notwendigkeit des Strebens nach normativer Lehre.

Denn trotz allem, was sich als Schädigung der Kirche aus dem Trachten nach einer normativen Lehre ableiten läßt, ist es doch so, daß diese Tendenz zu den Lebensbedingungen des evangelischen Christentums gehört. Wir müssen uns auf irgendeine Weise dessen bewußt werden wollen, was uns als Christen innerlich einigt. Der Protestantismus würde zerfallen, wenn dieses Bewußtsein nicht in klaren Gedanken zum Ausdruck gelangen könnte. Es ist unter evangelischen Christen vorhanden und es muß sich deutlich aus der Mannigfaltigkeit des individuell bedingten religiösen Lebens herausheben, wenn wir nicht die uns zugefallene geschichtliche Mission im Stich lassen wollen, der mit den Kräften einer unantastbaren Anstalt nicht gedient wird. Je entschlossener wir auf diese Mittel verzichten, desto nötiger haben wir die innere Einigung in jenem Bewußtsein. Sein Ausdruck aber ist die reine Lehre, deren wir bedürfen.

Also die Erzeugung einer normativen Lehre ist in der Tat die Aufgabe, die die Dogmatik im Dienst des evangelischen Christentums zu erfüllen hat. Sie fehlt auch in der alten Dogmatik der verschiedenen Richtungen nicht ganz. Aber sie kommt da nicht zu der Wirkung, die ihr gebührt, weil ausdrücklich in einer anderen verkehrten Richtung die Einigung des Glaubens gesucht wird.

Christen können niemals völlig einig sein in den Gedanken ihres Glaubens. Da hat jeder Lebendige seine eigene Weise. Wenn man sich durch das Neue Testament wirklich belehren lassen wollte, müßte man das an der wundervollen Fülle individueller Auffassungen, die dort vorliegt, deutlich sehen. Es ist ein grober Mißbrauch der heiligen Schriften der christlichen Gemeinde, wenn man diese Mannigfaltigkeit in Einigungsformeln aufzuheben sucht. Was man auf diese Weise erreicht, ist im Neuen Testament nirgends vorhanden. Es ist aber auch in dem Herzen keines Christen lebendig, sondern wird den Menschen gewaltsam aufgedrängt. Die Dogmatik muß endlich aufhören, sich in solcher Weise lästig zu machen. Bevor sie die Gemeinde leiten kann, muß sie selbst einsehen,

daß die Gedanken des Glaubens als Ausprägungen individuellen Lebens auseinandergehen müssen. Jeder Versuch, in der Form solcher Gedanken evangelische Christen zu einigen, ist vergeblich. Auch wenn die Dogmatik einen noch so vorsichtig und fein erwogenen Durchschnitt herzustellen sucht, wird doch jeder Christ, in dem sich das Denken des Glaubens kräftig entwickelt, sich unbefriedigt davon abwenden. Und die Zumutung, darin normative Lehre anzuerkennen, wird schließlich immer erbittern. Es muß dagegen erreicht werden, daß jeder Christ an den Gedanken des Glaubens, die eine Dogmatik treu und sorgfältig darzustellen sucht, sich freuen kann. Das ist gerade dann möglich, wenn bei der Darstellung dieser Gedanken der Anspruch, normative Lehre zu geben, fallen gelassen wird. Aber die Dogmatik darf dennoch auf diesen Anspruch nicht vollständig verzichten; das Ziel liegt nur in anderer Richtung. Nicht in den Gedanken des Glaubens können wir einig sein, wohl aber in dem Verständnis des Glaubens selbst.

Damit ist der Dogmatik keine kleine und eine kaum in Angriff genommene Aufgabe gestellt. Können wir uns in dem Verständnis des Glaubens wirklich einigen, so ist sein Ausdruck die normative Lehre des Protestantismus. Wenn wir aber einer solchen Lehre folgen sollen, so muß uns darin der Glaube als sittlicher Gehorsam klar gemacht werden, ohne daß dadurch die Wahrheit, daß der Christ seinen Glauben als Gottes Gabe erlebt, getrübt wird.

Wir müssen uns alle in der Erkenntnis zusammenfinden, daß das wirklich religiöse Bedürfnis, das ernsthafte Verlangen nach Offenbarung Gottes sich nur in dem Streben nach Wahrhaftigkeit des innern Lebens, in der Besinnung auf unser wichtigstes Erlebnis äußern kann. Gibt es einen Gott, so hat er sich uns nicht unbezeugt gelassen und will sich von uns finden lassen. Jeder kann ihn aber nur in dem finden, was ihm selbst als sein wichtigstes Erlebnis vor die Seele tritt. Es bleibt aber keinem Menschen, der nach Klarheit des innern Lebens ringt, verborgen, vor welcher Erfahrung alles andere in ihm zurücktreten müßte. Der Mensch, der sich in seinem Selbstbewußtsein als wahrhaft lebendig erfassen will, weiß recht gut, daß ihm das nur unter einer Bedingung erreichbar ist. Er hat es nicht, so lange er sieht, daß über das, was ihm im Moment das Herz füllt, doch immer noch andere nicht dadurch gebundene Kräfte seiner Seele emporwachsen. Solange es so mit ihm steht, fehlt seinem innern Leben die Einheit und damit seiner unauslöschlichen Tendenz auf Selbstbehauptung die Wahrheit. Aus diesem tötlichen Zwiespalt wäre er heraus, wenn er in seinem eigenen Erleben einer Macht begegnete, der er sich ganz unterworfen wissen kann und muß. Darauf ist die religiöse Sehnsucht immer gegangen. Das kann auch jeder Mensch als die an den Drang nach Leben oder nach Selbstbehauptung geknüpfte sittliche Pflicht verstehen. Die Frage nach einer solchen Macht klopft immer von neuem an, damit das innere Leben, in dem der Mensch sich

selbst gegenüber dem Fluß des Geschehens abschließen will, seine Einheit und damit seine Wahrheit gewinne. Der Gedanke des Ewigen, der in dem wissenschaftlichen und in dem sittlichen Denken waltet, bringt den Menschen nicht über den Eindruck hinweg, daß das innere Leben, das doch seine menschliche Existenz ausmacht, Schein ist. Der ewigen Idee, deren Herrschaft er freilich anerkennen muß, setzt er doch zugleich dieses sein Selbst notwendig entgegen; denn er ist nicht gut, sondern soll es werden. Solange diese Spannung gegenüber dem bestehen bleibt, dem er sich unterworfen weiß, empfindet er seine Behauptung eines Selbst, das sich in dem Anspruch, etwas für sich zu sein, unvertilgbar aufrichtet, immer wieder als eine Unwahrheit. Die religiöse Sehnsucht des Menschen ist das Verlangen nach Wahrheit seiner menschlichen Existenz. Wer ganz darauf verzichten wollte, würde doch diese menschliche Existenz nicht aufgeben können, aus der sich unabweisbar ein solches Verlangen erhebt. Wenn wir es aber uns als ein unabweisbares eingestehen und deshalb die Frage, wie es befriedigt werden könne, nicht in uns ruhen lassen, so bleibt nach der Erfahrung der Frommen diese sittlich notwendige Frage nach Gott nicht ohne Antwort. Die Religion selbst sieht in ihrem Ursprung ein Allgemeingültiges mit einem Individuellen zu einem unteilbaren Erlebnis verbunden. Das Allgemeingültige ist die sittlich notwendige Frage, wie ein Mensch in seiner menschlichen Existenz wahrhaftig sein könne. Das Individuelle ist das Erlebnis, in dessen Erfassen der Mensch die innere Befreiung zu wahrhaftigem Leben findet. Weil die Religion selbst so ihren Ursprung ansieht, darf sie um ihrer selbst willen nicht zugeben, daß den Gedanken, in denen sich ihr Leben ausspricht, dieselbe Allgemeingültigkeit zukomme wie den Gedanken der Sittlichkeit und der Wissenschaft.

Innerhalb des Lebenskreises der Religion will natürlich dieses Verständnis ihres Ursprungs allgemein gelten. Aber dieser Anspruch läßt sich auch hier nur so durchsetzen, daß alle anderen Versuche, die Religion zu deuten, als ihr selbst widersprechend überwunden werden. Deshalb können wir die Begründung einer systematischen Theologie, die in der Durchsetzung eines allgemeingültigen Verständnisses der Religion besteht, nie als völlig abgeschlossen ansehen. Was wir in der systematischen Theologie zu tun haben, steht uns trotzdem fest.

Wir sollen den Menschen, die das Recht der sittlichen Gedanken verstehen, dazu helfen, den Weg zur Religion zu finden, und wir sollen innerhalb der religiösen Gemeinschaft das Bewußtsein von dem Leben der Religion zu steigern suchen. Beiden Zwecken dient die Klarstellung des inneren Vorgangs, in dem die Religion selbst ihren Ursprung findet.

Unser menschliches Leben ist immer ein Leben in menschlicher Gemeinschaft oder Geschichte. Darin aber kennen wir alle einen Moment, in dem die Spannung unseres Selbst mit der Macht, der es sich unterworfen weiß, sich löst. In dem Moment, wo die Macht sittlicher Güte

uns innerlich bezwingt, wird unser Verhältnis zu dieser Macht freie Hingabe. In dem Erlebnis reinen Vertrauens wissen wir uns ganz unterworfen und doch zugleich aufgerichtet in unserer inneren Selbständigkeit. Unser Selbstbewußtsein oder unser inneres Leben wird darin wahrhaftig. Das Unterworfensein und das Bewußtsein des eigenen Selbst, die sonst immer auseinandergehen, sind dann tatsächlich geeint in freier Hingabe. Das läßt sich nur als Tatsache erleben; aber da, wo unser menschliches Leben steht, in der Geschichte, wird es erlebt.

Die Glaubensforderung der Religion bedeutet zunächst nichts anderes, als daß wir uns auf dieses wunderbare Faktum besinnen, an dem uns das Verständnis für Wahrhaftigkeit des inneren Lebens aufgeht. Daran knüpft die Religion die Verheißung, daß uns das, was wir erleben, einmal den Mut geben wird, die Macht, der allein wir uns selbst ganz unterworfen wissen können, und die damit Einheit und Wahrheit in unserm innern Leben schafft, in allem Wirklichen zu suchen; dann werden wir sie finden. Daß ein solcher Moment eintreten kann, ist dem Menschen verständlich, sobald er aus der Wahrheit ist, sobald er in sich gehen kann, oder sobald er sich zu der wahrhaftigen Selbstbestimmung des inneren Lebens aufgerafft hat. Aber es kann freilich nur als Tatsache erlebt werden, deren Behauptung jedem innerlich unklaren und unwahrhaftigen Menschen wie ein stumpfes Dogma klingen muß.

Innerhalb des geschichtlichen Bereichs, in dem wir selbst stehen, können wir aber dem Menschen, der sich nach Wahrheit des inneren Lebens sehnt, noch etwas mehr zumuten. Wir können ihn auffordern, sich darauf zu besinnen, ob nicht auch er in der Tatsache der Person Jesu der geistigen Macht begegnet, die allein in der Welt die wunderbare Gewalt hat, sich die Geister in reinem Vertrauen zu unterwerfen. Wir können es getrost auf die Probe ankommen lassen. Daß die Person Jesu diese Kraft hat, erleben wir selbst. Wer sie verspürt hat und ihn dann doch vergessen kann, richtet sich selbst zugrunde. Wer aber um der Wahrhaftigkeit willen in diesem Faktum den wichtigsten Inhalt seiner Existenz festhält und in allen seinen Kämpfen in ihm die Quelle innerer Erhebung sucht, wird der Offenbarung des Gottes inne werden, der ihn wahrhaft lebendig macht. Wissen wir uns der Gewalt Jesu in reinem Vertrauen frei unterworfen, wie wir es sonst nirgends erfahren können, so kann in uns das geschehen, daß wir die schaffende Kraft, die in allem Wirklichen waltet, in dieser geistigen Macht anerkennen, an der wir es erleben, daß sie die uns am nächsten liegende Wirklichkeit, die Einheit unseres inneren Lebens schafft. Den Mut dazu gibt uns die Gewalt Jesu über uns und sein Glaube an Gott. Wir sehen, wie er aus seiner Hingabe an Gott die Kraft der Güte gewinnt, in der er sich selbst und uns überwindet. In dem grenzenlosen Vertrauen zu seiner Güte wird sein Glaube an Gott unser Glaube. Wir merken, daß uns dabei nicht etwas uns Fremdes aufgenötigt wird, sondern daß eine Überzeugung, die in uns

selbst hervordrang, von den Schranken unserer Schwachheit befreit wird. Denn jeder Mensch, der einmal erfahren hat, daß er selbst in dem Vertrauen zu sittlicher Güte völlig bezwungen und dadurch wahrhaft lebendig wurde, ahnt auch, daß ihn dabei die schöpferische Macht berührt hat, die in dem Wirklichen herrscht.

Die Hauptschäden unserer kirchlichen Gegenwart.

Diesem Ursprung des Glaubens nachzuforschen, ist gegenwärtig die wichtigste Aufgabe der Dogmatik. Sie soll eine Waffe werden gegen die beiden Übel, die jetzt die Christenheit unerträglich belasten, gegen die Pietätlosigkeit, in der die Menschen ihre Lebenskräfte verbrennen, und gegen die Gesinnungslosigkeit, die den Wahn des Dogmas erzeugt, als ob die Religion die Willkür einer Seele wäre, die sich in Vorstellungen einwickeln will, die nicht aus ihr selbst gequollen sind.

Wir bedürfen dringend dessen, daß unter uns der kindische Übermut unterdrückt wird, der das, was er nicht verstehen kann, als wertlos beiseite wirft. Ein solcher Übermut wird dem, der sich vor der Person Jesu gedemütigt und an ihr aufgerichtet hat, sicherlich vor der Überlieferung vergehen, die uns die Anschauung der Macht Jesu vermittelt. Jeder, dem sie das gegeben hat, hat auch die Bescheidenheit, ihr auch da verborgene Schätze zuzutrauen, wo für ihn gegenwärtig noch nichts zu gewinnen ist. Aber die Kirche selbst versucht die Menschen, die in ihrem Bereiche aufwachsen, selbst zur Pietätlosigkeit, solange sie ihnen eine Glaubensforderung vorhält, deren Erfüllung Gesinnungslosigkeit bedeuten würde. Menschen, die das Unrecht einer solchen Forderung empfinden, sind leicht so schwach, daß sie dann pietätlos gegen die heilige Überlieferung werden, zu deren Reichtum ihnen die Kirche den Weg weisen wollte. Die Kirche richtet aber ein solches Unheil an, weil sie den Menschen, bevor sie überhaupt den Weg zum Glauben gewiesen sind, früher erzeugte Gedanken christlichen Glaubens mit der Forderung vorhält, daß sie das glauben sollen. Sie tut das vor allem damit, daß sie der Gemeinde immer wieder eine Vorstellung von der Unfehlbarkeit der Bibel zumutet, die von allen ihren theologisch arbeitenden Vertretern als unwahr erkannt ist.

Die Kirche wird immer kraftloser werden, wenn sie nicht den Mut findet, offen zu sagen, daß solche sittlich unklaren Behauptungen den Menschen ruinieren und daß dem Christen nichts mehr nottut als das Verständnis des Glaubens selbst. Dieser Mut bedeutet die Absage an die alte Dogmatik, die das evangelische Christentum einst durch Nöte hindurchgeleitet hat, in denen seine äußere Lage eine Anknüpfung der christlichen Erkenntnis an unchristliche, aber noch lebendige Denkgewohnheiten der alten Kirche notwendig machten. Jetzt kann dem evangelischen Christentum die alte Dogmatik nicht mehr helfen, weil die Unsittlichkeit der Glaubensforderung, die dort erhoben wird, sich nicht mehr verhüllen läßt. Dann muß sich aber die Kirche an die hier geforderte Arbeit machen, die es rückhaltlos aufdeckt, daß nur das erlösender Glaube ist,

der in seinen Wurzeln keine Willkür, sondern den Willen zur Wahrhaftigkeit und die in einem eigenen Erlebnis erfaßte Offenbarung Gottes findet. Das ist die dogmatische Arbeit, deren der Protestantismus jetzt vor allem bedarf.

Die apologetische Aufgabe.

Wenn wir aber so das Wesen und den Ursprung des Glaubens zum Verständnis zu bringen suchen, so dienen wir damit zugleich der apologetischen Aufgabe, auf die die christliche Gemeinde nicht verzichten kann. Ihr Glaube ist dadurch nicht zu schützen, daß man seine Gedanken aus der Erkenntnis des nachweisbar Wirklichen zu entwickeln sucht. Die Theologen, die das immer wieder unternehmen, geben dabei das, was sie verteidigen wollen, auf. Was sich irgendwie aus dem Allgemeingültigen entwickeln läßt, kann nicht Ausdruck des Glaubens sein. Die Religion ist die Wahrhaftigkeit des individuellen Lebens. Die Wahrheit ihrer Gedanken besteht also gerade darin, daß in ihnen sich die innere Lebendigkeit bestimmter Menschen aufrecht erhält. Aber viele Menschen können sich dadurch religiös zusammenfinden, daß ihnen dieselbe Tatsache das wichtigste Erlebnis verschafft. Wir Christen wissen, daß wir durch dasselbe wahrhaft lebendig werden. Wir werden als Individuen wahrhaftig in der freien Hingabe an die sich uns offenbarende sittliche Güte. Mit unserm so begründeten Glauben können wir uns nur mit den Menschen auseinandersetzen, die auch etwas zu kennen meinen, woran ihr Selbstbewußtsein sein inneres Recht gewinne. Ihre so entstehende Weltanschauung können wir getrost an unsern Glauben herankommen lassen. Es wird sich wohl erweisen, daß allein der Grund unseres Glaubens dem individuellen Leben seine Einheit schaffen und seine Wahrheit geben kann. Denn es ist ohne Zweifel so, daß kein Mensch, der zu sittlicher Erkenntnis erwacht ist, sich einer andern Macht völlig unterworfen wissen kann als der sittlichen Güte, die sich seiner annimmt. Deshalb müssen auch außerhalb der christlichen Gemeinde alle Menschen, die sich der inneren Selbständigkeit der sittlichen Erkenntnis bewußt werden, schließlich dasselbe Verständnis der Religion gewinnen wie wir. Sie werden schließlich in dem Zusammentreffen mit jener geistigen Macht ebenso wie wir die Lösung für die Schicksalsfrage der Menschheit suchen. Solchen gegenüber ist es unsere Aufgabe, ihnen dazu zu verhelfen, daß ihnen die Person Jesu offenbar wird. Dann werden sie bald mit uns darin einig sein, daß seine Erscheinung für uns Menschen Leben und Tod bedeutet. Alle andern Versuche, den christlichen Glauben zu verteidigen, kommen darauf hinaus, daß man ihn preisgibt. Wir können ihn gegenüber den Menschen, die ihn ablehnen, nur dann theologisch verteidigen, wenn wir auch sie um Wahrhaftigkeit des Selbstbewußtseins oder des inneren Lebens kämpfen sehen. Nur in der Gemeinsamkeit dieses Strebens ist eine Verständigung möglich. Gegen die Angriffe von Menschen, die uns nicht verstehen können und die uns in ihrem Verzicht auf die sittliche Klarheit des individuellen Lebens unverständlich sind, dürfen wir uns mit Worten nicht wehren wollen. Überall aber, wo wir zu bemerken glauben,

daß einem Menschen die innere Welt seines Selbstbewußtseins wichtiger wird als alles andere, kann die theologische Apologetik ihr Werk beginnen.

Es kommt dann aber nicht in erster Linie darauf an, daß wir einen solchen Menschen in seinen von den unsrigen abweichenden Vorstellungen zu widerlegen suchen, sondern daß wir verstehen, wie auch er in seiner Weise die Zuversicht des Lebendigen gewinnen will. Wir können ihm dann mit der Erkenntnis beikommen, daß jeder Einzelne das Recht dazu nur in seinen eigenen Erlebnissen finden kann. Daß der Weg zu innerer Lebendigkeit die Treue ist, mit der wir auf das Wirkliche merken, das uns etwas zu sagen hat, weiß jeder, in dem der Drang nach Leben erwacht ist. Wir Christen aber können vielen helfen, wenn wir aufrichtig bezeugen können, daß wir das, was uns Religion ist, auf diesem Wege gefunden haben. Keiner kann es erkämpfen, jeder muß es als wunderbare Gabe empfangen, daß ihm etwas begegnet, woran er reine Abhängigkeit in freier Hingabe erlebt. Darin allein aber wird er wahrhaft lebendig oder in christlichem Sinne fromm. Indem wir dieses Verständnis der Religion verbreiten, bereiten wir der Herrschaft der Person Jesu in der Geschichte den Weg. Die Menschen werden ihm unterworfen werden, die keine Ruhe finden können, wenn sie nicht das Recht und die Kraft eines eigenen Lebens gewinnen. Wer die geistige Macht Jesu, einen Menschen zu völliger freier Hingabe zu bringen, an sich selbst erfährt, hat die Frage gelöst, mit der sich sonst die Menschen vergeblich quälen, wie sie, grenzenlos abhängig, doch in dem Bewußtsein eigenen Lebens sicher ruhen können. Sich auf eine Tatsache, die uns zu freier Hingabe bringt, als auf den wichtigsten Gehalt der eigenen Existenz besinnen, heißt individuell lebendig werden. Und wo gäbe es eine Tatsache, die darin dem persönlichen Leben Jesu gleichkäme, das uns aus der Überlieferung des Neuen Testaments aufleuchten kann?

Die Entwicklung der Glaubensgedanken.

Dieses Verständnis der Offenbarung Gottes und der Religion macht die reine oder die normative Lehre eines evangelischen Christentums aus, dem die Zuversicht zu Gott wirklich das Heil bedeutet. Darüber hinaus soll die Dogmatik freilich, wie bisher, das Leben des Glaubens an seinen Gedanken zur Anschauung bringen. Aber sie muß nicht nur darauf verzichten, diese Gedanken in der von ihr gebotenen Form für normativ auszugeben, sondern auch darauf, sie als ein wohlausgeglichenes System zur Darstellung zu bringen.

Eine solche Systematik gehört dahin, wo das Denken seine Macht, seinen Gegenstand zu erzeugen, bewähren will, in ein System der Philosophie. Handelt es sich aber in der Dogmatik darum, den Glauben darzustellen, der aus bestimmten Erlebnissen erwächst und den Menschen in seinem Selbstbewußtsein verwandelt, so können die Gedanken, in denen diese Lebensvorgänge zum Ausdruck kommen, kein System bilden. Die orthodoxe Dogmatik hat mit sicherem Takt das System vermieden und die Form der *loci* bevorzugt. Es ist ein besonderes Verdienst der Dogmatik von J. Kaftan, darauf wieder zurückgegriffen zu haben. Man

wollte damals die Lehren, die man aus Gottes Offenbarung in der Heiligen Schrift zu empfangen meinte, in ihrer ursprünglichen Härte stehen lassen und nicht gewaltsam zusammenbiegen. Wir müssen das System aus einem andern Grunde ablehnen. Wir haben einen Lebensvorgang darzustellen, der ein Wechsel von Kämpfen und Siegen ist. Die Gedanken des Sieges, in denen sich die Freude an der eigenen Heilsgewißheit und an der Gemeinschaft der Heiligen ausdrückt, sind andere als die Gedanken des Kampfes. Wenn jene in dem dritten Teil der Dogmatik dargestellt werden, so wird in den ersten beiden Teilen der Kampf des Glaubens in seinen beiden Richtungen als Überwindung der Welt und der Sünde behandelt.

Aber auf allen Stufen und in allen Richtungen werden diese Gedanken nur dann richtig erfaßt, wenn gezeigt wird, wie sie in dem Lebensvorgang des Glaubens erzeugt werden. Geschieht das wirklich, so wird nicht bloß ohne weiteres klar werden, daß wir sie nicht zu einem widerspruchslosen System vereinigen können, sondern auch, daß wir die Gedanken, wie sie bei uns oder anderen aus dem Bewußtsein der Offenbarung Gottes entstanden sind, niemals als schlechthin normativ vorführen dürfen. Denn sie tragen immer die Spuren des besonderen Anlasses, an dem sie entstehen. So trägt der Gedanke von Gott, den der Glaube faßt, wenn er das Bewußtsein der Sünde in uns klärt, besondere Züge, die sich nicht in dem Gedanken von Gott finden, der mit der Erkenntnis der Vergebung entsteht, die die Macht der Sünde überwindet. Deshalb kann man sich auch diese Gedanken nicht durch bloße logische Operationen aneignen, in denen das schlechthin Allgemeingültige immer erfaßt werden kann. Wir können sie in ihrem wirklichen Sinn nur dadurch haben, daß wir an dem innern Vorgang teilnehmen, in dem der Glaube erwächst und lebt. Aber es genügt jetzt nicht mehr, zu betonen, daß diese Gedanken nur als Lebensäußerungen der an bestimmten Erlebnissen erwachenden Religion ihren sicher bestimmten Sinn und ihre Wahrheit haben können. Es ist hohe Zeit, jetzt der Erkenntnis Raum zu geben, daß auch ein solcher wahrhaftiger Glaube bei verschiedenen Menschen sich unmöglich in ganz denselben Gedanken ausdrücken kann. Zu jedem Menschen, der religiös lebendig wird, reden die Ereignisse eine besondere Sprache. Jeder sieht in der von Gott erfüllten Welt an seiner Stelle eine besondere Wirklichkeit und erlebt das Wirken Gottes auf seine Seele anders als alle anderen Menschen. Es kommt dann aber offenbar für jeden sehr viel darauf an, daß er die Klarheit und den Mut gewinnt, sich selbst das auszusprechen, was ihm in der Ergriffenheit von Gott geschenkt wird. Der Fromme muß darauf achten, wie ihm in der Stille im Gebet Gedanken zufließen, in denen ihm, wie Luther sagt, der heilige Geist predigt. Erst daran, an dem, was bei ihm selbst aufquillt, kann ihm deutlich werden, wie Gott ihn reich macht. Oft wird er andern das nicht aussprechen können. Das ist auch nicht das Wichtigste, sondern daß es in ihm selbst die volle Gewalt bekommt. Das wird nun aber gerade

durch die bisherige Dogmatik gehemmt. Ihre unsinnigen Ideen von einer normativen Lehre hindern die Christen, sich dessen bewußt zu werden, was Gott jedem einzelnen von ihnen reichlich schenkt. Nun wollen aber auch wir an einem protestantischen Grundsatz festhalten, der ohne Zweifel bisher gerade dazu gedient hat, eine normative Zusammenstellung der Glaubensgedanken in den evangelischen Kirchen zu ermöglichen.

Das protestantische Schriftprinzip.

Je mehr wir die individuelle Bedingtheit dieser Gedanken, ihre Verknüpfung mit dem eigenen Erlebnis eines jeden betont haben, desto weniger scheinen wir an dem festhalten zu können, was doch bisher das Leben der Religion in den protestantischen Kirchen kennzeichnete, nämlich an der Absicht, uns in unserer religiösen Erkenntnis durch die Heilige Schrift leiten zu lassen. Aber die Wendung, zu der die Dogmatik in der Durchführung des Grundgedankens der Reformation auf der Bahn Schleiermachers gelangt ist, erweist sich gerade an diesem Punkte als echt protestantisch. Denn erst so wird es nun möglich, die Heilige Schrift wirklich in der Dogmatik zu verwerten. Früher konnte das nur in sehr beschränktem Maße geschehen. Man wollte aus Schriftgedanken dogmatische Lehren machen. Aber indem man das tat, entzog man diesen Gedanken den Gehalt, den sie in einem biblischen Buch, das nicht als Fundgrube für dogmatische Lehren, sondern zu einem ganz andern Zweck geschrieben wurde, als Elemente eines besonderen geistigen Vorgangs gehabt hatten. Sobald die Verkümmerung überwunden war, unter der die Auslegung im Zeitalter der Orthodoxie gelitten hatte, wurde es oft bemerkt, wie stark die Verwendung in der Dogmatik den ursprünglichen Sinn der biblischen Gedanken veränderte. Daß man daher gerade in ernster Ehrfurcht vor der Heiligen Schrift auf diese Art von Schriftbeweis verzichten müsse, wird jetzt von Dogmatikern aller Richtungen eingesehen. Aber deshalb muß man keineswegs etwa in der Art von Hofmann oder von Frank darauf verzichten, die Heilige Schrift als Quelle für die dogmatische Darstellung zu benutzen. Das wird im Gegenteil erst dadurch möglich und gefordert, daß sich die Dogmatik die einfache Aufgabe stellt, christlichen Glauben in seinem Leben und Wirken anschaulich zu machen. Während die Heilige Schrift die einheitliche normative Lehre, die die alte Dogmatik in ihr zu finden meinte und die Kirche auch jetzt in ihr voraussetzt, überhaupt nicht darbietet, zeigt sie das Kämpfen und Ringen des Glaubens in solcher Mannigfaltigkeit und solcher Schärfe des Ausdrucks, daß jeder religiös Lebendige Licht für seinen Weg aus ihr empfangen muß. Es ist eine Tatsache, die sich immer wieder dem Christen aufdrängt, daß neben diesen strahlenden Bildern die Anschauungen, die er von dem Lebensvorgang des Glaubens aus sich selbst gewinnen kann, erbleichen. Dann können wir aber gar nicht anders, als für die Darstellung des Glaubens seine uns deutlichste Erscheinung in der Heiligen Schrift aufzusuchen. Daß Exegeten uns ein paulinisches Lehrsystem geben, kann uns nichts helfen. Paulus selbst hat keins gehabt. Dagegen haben wir nötig, daß wir den Apostel selbst in

seinem Glaubenskampf kennen lernen. Eine solche historische Arbeit wie die von H. Weinel in seinem „Paulus", die von aller Rücksicht auf dogmatische Normen frei ist, aber das individuelle Leben in seinen feinsten Zügen aufzuspüren sucht, verschafft der Arbeit des Dogmatikers die beste Förderung, auch wenn sie an einzelnen Punkten fehlgreift; daneben wären zahlreiche Arbeiten neuerer Exegeten zu nennen, die gerade in ihrer Befreiung von der Dogmatik für die Dogmatik fruchtbar werden, vor allen der Kommentar zum Römerbrief von A. Jülicher in dem von J. Weiß herausgegebenen Bibelwerk.

Niemand kann das Leben des Glaubens sehen, der nicht selbst zum Glauben erweckt wird. Unser eigener Glaube ist daher das unentbehrliche Mittel zur Erfassung der Wirklichkeit, die wir darstellen sollen. Aber diese Wirklichkeit selbst suchen wir nicht bei uns auf, sondern da, wo Christen immer die mächtigste Erscheinung des durch Gott befreiten Geistes gefunden haben, in der biblischen Überlieferung. Da tritt mehr als an unserem eigenen schwachen und durch die Gewohnheit gebundenen Leben das hervor, daß der Ursprung des Glaubens nicht in dem Annehmen von Lehren liegt, sondern in dem Vernehmen eines Gotteswortes, das zu uns selbst geredet wird. Da werden uns die Mittel gegeben, als unser eigenes Erlebnis die wunderbare Tatsache zu erfassen, die das uns völlig überzeugende Wort Gottes zu unserer Seele werden kann. Da sehen wir endlich in einer Mannigfaltigkeit, die sich in kein System zwingen läßt, das Emporwachsen dieses Glaubens im Überwinden der Weltmacht und der Sündennot und vernehmen aus den Feierstunden der Kinder Gottes zarte Gedanken, in denen sich die Gewißheit des Sieges hervorwagt. Indem aber die Dogmatik in solcher Weise die Gedanken des Glaubens aus der Heiligen Schrift gewinnt und ordnet, reicht sie keinem Christen etwas dar, was er als normative Lehre befolgen dürfte. Sein Leben ist niemals so reich wie diese Gedanken. Aber seine eigenen Erlebnisse drängen auch dazu, sich auszusprechen. Sind sie auch im allgemeinen dieselben wie bei den Glaubenszeugen der Heiligen Schrift, so haben sie doch auch ihre besondere Art, die sich durchsetzen soll und nicht für Fremdes weggegeben werden darf. Deshalb kann die Dogmatik den Gläubigen keine Gesetze geben, wohl aber eine Anleitung, sich des geistigen Besitzes bewußt zu werden, der ihnen aus ihren eigenen Erlebnissen erwächst. Wenn Rezensenten entgegengesetzter Richtungen meiner Auffassung vorgeworfen haben, sie bedeute das Ende der Dogmatik, so haben sie wohl richtig gemerkt, daß es mir darauf ankommt, uns von einer Dogmatik zu befreien, die in ihrem Anspruch, normative Lehre zu bieten, der Herrschsucht gedient und unfruchtbaren Streit genährt hat. Aber an Stelle dieser Dogmatik wollen wir eine andere haben, die nicht herrschen, sondern dienen soll. Jeder Christ wird dankbar dafür sein, wenn ihm an der Heiligen Schrift und an der weiteren in der christlichen Gemeinde erfolgten Gedankenbildung gezeigt wird, wie von Gott er-

griffene Menschen die Wunder, die sich ihnen enthüllen, beschreiben. Einer solchen Anleitung, uns dessen, was uns selbst geschenkt ist, bewußt zu werden, bedürfen wir alle. Dagegen sträuben wir alle uns wenigstens im stillen gegen die Zumutung, die Gedanken anderer für unsere eigenen auszugeben. Es ist daher ein unhaltbarer Zustand, wenn es in der christlichen Kirche als ein Zeichen echter Kirchlichkeit angesehen wird, das Unmenschliche dieser Zumutung nicht zu empfinden. Die Kirche von solchen Verirrungen zu reinigen, ist eine der wichtigsten Aufgaben der Theologie. Zu ihrer Erfüllung wird es dienen, wenn sich der kirchliche Unterricht auf seiner höchsten Stufe, in der Dogmatik, das Ziel setzt, Christen dazu anzuleiten, daß sie des Grundes ihres Glaubens und seines Gedankengehalts sich bewußt werden. Dieser Hauptaufgabe hat sich die Untersuchung einzuordnen, wie sich die Begründung unseres Glaubens zu unserer sittlichen Erkenntnis verhalte, und wie das Weltbild des Glaubens zu dem Weltbild der Wissenschaft. Ich sollte meinen, mit diesem Arbeitsprogramm könnte die Dogmatik schon am Leben bleiben.

„Positive" und liberale Dogmatik.

Eine Dogmatik, die das Bild vom Leben des Glaubens zur Anschauung zu bringen sucht, das ein Christ aus der Heiligen Schrift gewonnen hat, dient dem Frieden, dessen das evangelische Christentum bedarf, dem Frieden der Freude an dem individuellen Leben, das in unerschöpflicher Fülle in der Gemeinschaft sich hervordrängt, die in dem Dank für den Schatz der Heiligen Schrift und in dem Gedächtnis der für alle erlebbaren Tatsache der Person Jesu fest begründet ist. Die alte Dogmatik dagegen, die aus Gedanken, in denen fromme Menschen ihren Glauben ausgesprochen haben, normative Lehre machen will, jagt einem Phantom nach und schafft einen ziellosen Streit aller gegen alle, weil jeder am andern sehen kann, daß er das Ziel nicht erreicht hat, also nicht korrekt lehrt und glaubt. Schlimmer aber als das Getöse dieses Streites ist die Tatsache, daß dabei in der religiösen Gemeinschaft das Verständnis für die Religion versiegt. Die mit den Waffen der alten Dogmatik sich bekämpfenden Parteien verraten zumeist keine Ahnung mehr davon, daß der religiöse Glaube in jedem Falle ein Glück ist, das dem Einzelnen in besonderer Weise als die Wahrheit seines individuellen Lebens geschenkt wird.

Der Weg zur Religion liegt für jeden Menschen in dem Verlangen nach Wahrhaftigkeit seines eigenen inneren Lebens. Diesen Weg scheinen die Vertreter der orthodoxen Dogmatik nach ihrer Theorie gänzlich verloren zu haben. Denn von dem Gehorsam gegen die Überlieferung erwartet sie alles, von der Vertiefung in den Gehalt der eigenen Existenz nichts. Aber die in den Gewohnheiten der alten Dogmatik gebundenen Christen sind doch in ihrer Praxis immer noch auf dem richtigen Weg. Ihre radikalsten Gegner, die nur das wissenschaftlich Faßbare als wirklich anzusehen vorgeben, bemerken nicht, daß sie fortwährend in ihrem eigenen Selbstbewußtsein eine Wirklichkeit behaupten, die von keiner Wissenschaft als solche erwiesen werden kann. Ohne Zweifel sehen sie sich selbst als

wirklich lebendig an, ihr gesamtes Verhalten ist von dieser Vorstellung durchdrungen. Aber wie sie das Recht dieser Vorstellung und damit die Wahrheit ihres eigenen inneren Lebens gewinnen möchten, kümmert sie nicht. Daß der Mensch in seinem Selbsbewußtsein auch eine Wirklichkeit sei, die neben den wissenschaftlich faßbaren Sachen Beachtung verlangen darf, fällt in diesem Zeitalter der Humanität vielen nicht mehr ein. Sie halten es sehr gut bei einem Scheinleben aus. Daß sie damit in sich selbst und in anderen den Untergang des Menschlichen fördern, macht ihnen keine Sorgen, obgleich sie sonst bereit sind, für die Idee der Humanität Opfer zu bringen. Gegenüber dieser Masse von Menschen, die in Arbeit und Genuß sich selbst verlieren, vertreten die wenigen, die wirklich noch in ihrer Denkweise durch die alte Dogmatik bestimmt werden, das wahrhaft Menschliche. Bei ihnen ist wenigstens in ihrer Ehrfurcht vor der Heiligen Schrift die Möglichkeit erhalten, sich auf den mächtigsten Inhalt der Geschichte zu besinnen und dadurch ihre Existenz zu bereichern. Es bleibt ihnen damit möglich, in dieser Überlieferung das herauszufinden, was ihnen gegenwärtiges Erlebnis werden und durch seine Gegenwart ihnen die tiefe Ruhe und die rastlose Bewegung des Lebendigen geben kann. Wo die alte Dogmatik wirklich noch herrschen kann, kann sie auch den Menschen durch ihre Treue gegen die Überlieferung viel helfen.

Aber nun ist ja unleugbar, daß sie sich in der Theologie nicht mehr behaupten kann. In der Gemeinde ist die Voraussetzung der orthodoxen Dogmatik in der Regel noch in Kraft, und damit pflegt die Meinung verbunden zu sein, daß es mit den Theologen, denen man vertraut, ebenso steht. Es gibt auch noch immer viele Theologen, die es nicht für nötig halten, offen zu gestehen, daß sie mit dem Grundsatz der orthodoxen Dogmatik gebrochen haben. Sie werden von der Gemeinde positive Theologen genannt und nennen sich selbst so. Sie meinen auch nichts zu verschleiern, was sie offenlegen müßten. Denn sie sind überzeugt, daß sie in der Hauptsache mit der orthodoxen Dogmatik einig sind. Sie sind es in dem Grundsatz, daß jeder Mensch, der sich nach Frieden und Kraft der Seele sehnt, an den Quellen der Heiligen Schrift sein Verlangen stillen kann. Aber der Gemeinde, die ihnen Vertrauen schenkt, genügt das in der Regel nicht. Hier ist die Voraussetzung nicht bloß die, daß die Heilige Schrift eine absolute Bedeutung in der Geschichte hat, sondern daß ihr absoluter Gehorsam gebührt. Man macht sich hier gar nicht einmal klar, welche ungeheure Bedeutung dieser Überlieferung damit zugesprochen wird, wenn man zu behaupten wagt, daß jeder sittlich erwachte Mensch nur an dem, was sich in ihr am herrlichsten ausspricht, an dieser Menschheit und an diesem Gott, seine innere Befreiung erlebt. Für die von den positiven Theologen unserer Zeit geleiteten Gemeinden verschwindet das alles neben dem einen, daß man ein Christ nur sein könne in unbedingter Unterwerfung unter die Heilige Schrift. Nur mit diesem Grundsatz meinen sie eine klare und gesicherte Stellung zu gewinnen. Sie meinen natürlich

auch darin mit den Theologen, die sie positiv nennen, einig zu sein. Aber kein Theolog, der etwas Einblick in die Methode historischer Forschung gewonnen hat, kann eine solche Voraussetzung in seiner Dogmatik erfüllen. Die Dogmatik der „positiven" Theologie, von deren Existenz vor der Gemeinde geredet wird, damit sie sich an diesem Wahrheitszeugen aufrichte, existiert gar nicht.

Es existiert nur die Tatsache, daß die evangelische Kirche nicht imstande ist, ohne die geistigen Mittel der orthodoxen Dogmatik das religiöse Bedürfnis der Gemeinde zu befriedigen, und daß die Theologie, die sich in diese Tatsache fügt, nicht mehr imstande ist, die orthodoxe Stellung zu behaupten. Sie läßt es sich also notgedrungen gefallen, daß sie für etwas genommen wird, was sie nicht ist. Die positiv genannten Theologen wissen selbst am besten, daß infolge ihrer eigenen fortgesetzten Bemühungen die Gemeinde nichts weniger verstehen kann, als daß Jesus Christus allein, so wie er gegenwärtig erlebt werden kann, der Grund der Zuversicht zu Gott für einen Christen ist. Sie meinen daher wegen der von ihnen selbst gepflegten Verständnislosigkeit der Gemeinde der Kirche nicht anders dienen zu können, als so, daß sie wenigstens so tun, als ob sie die Kraft hätten, die Ansprüche der Geschichtswissenschaft, deren Methode das Fundament der orthodoxen Dogmatik zerstört, zum Heil der gläubigen Gemeinde niederzuschlagen. An dieser Praxis mag oft viel Schuld der Unlauterkeit und Feigheit haften. Aber noch sichtbarer ist, daß diese Männer dabei einer Not gehorchen, der sie als evangelische Christen bei ihrer Vorbildung nicht ausweichen können. Wenigstens für die meisten von ihnen gibt es nur die Wahl zwischen einer etwas modernisierten orthodoxen und einer liberalen Dogmatik. Wenn sie in solcher Notlage sich für jene entscheiden, so sind sie zu entschuldigen. Denn die orthodoxe Dogmatik behält auch in starker Verdünnung noch zwei gewaltige Kräfte. Das unbedingte Zutrauen zu der Bibel ist darin ebenso ausgedrückt wie die Zuversicht, daß Jesus Christus der Erlöser des Gewissens und der Überwinder des Todes ist. Hier kann sich also christliche Religion oder das Verlangen nach ihr geborgen fühlen. Freilich ruft diese Dogmatik den Widerstand der Richtung, die sich liberal nennt, notwendig hervor. Denn die Religion, die wirklich bei ihr Schutz findet, meint sie dadurch schützen zu müssen, daß sie der Wissenschaft, besonders der historischen Forschung Schranken aufzuzwingen sucht, die diese selbst sich nicht setzen kann. Das soll zum besten der Freiheit der Religion geschehen. Natürlich aber wird dadurch die Himmelstochter, die nur in der Wahrheit frei sein kann, jämmerlich gebunden. Diese Stricke will die liberale Dogmatik mutig durchschneiden und freut sich mit Recht ihres Werkes. Aber was sie nun als positiven Inhalt bewahren will, ist nichts anderes als ein Rest der alten Dogmatik. Viel wertvolles Gut läßt man dabei fahren. Aber viel schlimmer ist, daß man auch die Gedanken, die man festhalten will, nicht anders zu be-

gründen weiß wie die katholische und die orthodoxe Dogmatik. Man bedient sich rationalistischer Beweise, die man heute „Religionsphilosophie“ nennt; und man beruft sich auf den Teil der Überlieferung, den man gelten lassen will, mag man ihn nun „Evangelium“ oder „Lehre Jesu“ nennen. Daß auch diese Gedanken der lebendigen Religion nur angehören können, wenn sie ihre eigenen Äußerungen sind, scheint man nicht zu bemerken. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn diese Theologie auf viele den Eindruck macht, sie sei eine verarmte und entkräftete Orthodoxie. Die liberale wäre der orthodoxen Dogmatik nur dann religiös überlegen, wenn sie das legitime Verlangen des Glaubens nach einer Macht, der er sich völlig unterworfen wissen kann, besser zu befriedigen vermöchte. Die angeblichen Vertreter der orthodoxen Dogmatik können das nur erstreben, indem sie der Heiligen Schrift durch die gewaltsame Abwehr der historischen Forschung eine unmögliche Sicherung zu geben suchen. Diese Art von Theologie wird daher überwunden, wenn das richtige Ziel, das sie sich steckt, wirklich erreicht wird. Jeder erreicht es für sich, wenn er in der Person Jesu, so wie er sie gegenwärtig erleben kann, der einzigen Macht begegnet, der er sich völlig unterwerfen kann und muß. Die Theologie würde den Weg dazu für die Gemeinde frei machen können, wenn sie das Verständnis für diese religiöse Notwendigkeit gewänne. Aber an der liberalen Theologie unserer Zeit ist das in der Regel völlig zu vermissen. Ihre Vertreter sind groß als Virtuosen des Nachempfindens fremder Frömmigkeit, aber der Wille zu eigener Frömmigkeit gelangt bei ihnen selten in das Licht des Bewußtseins. Sie wissen anschaulich zu machen, wie die Propheten die Rede Gottes vernahmen, und wie die Seele eines Apostels voll Kampf und Frieden ist. Sie können von Worten Jesu den Staub der Jahrhunderte abwischen, ja sie können mit hoher Begeisterung die unvergleichliche geistige Art Jesu schildern. Aber selten zeigt sich eine Spur davon, daß sie sich darauf besinnen wollen, was die Tatsache für sie selbst bedeutet, daß in anschaulicher Fülle ein siegendes persönliches Leben aus der Heiligen Schrift an sie herandringt. Wenn sie sich darauf besännen, würden sie wenigstens dazu schweigen, wenn andere den als Herrn ehren wollen, der allein ihre Seelen ganz bezwang. Solange sie dafür kein Verständnis haben, können sie auch das Werk der Theologie nicht tun, das endlich das Gespenst der orthodoxen Dogmatik zur Ruhe bringen würde. Deshalb bleibt im Protestantismus der seltsame Schein, als ob es noch eine orthodoxe Dogmatik gäbe, und als ob diese die wirklich kirchliche Dogmatik wäre. Aber endlich wird sich doch in den Kirchen der Reformation die halbverschlafene Erkenntnis aufrichten, daß Religion Wahrhaftigkeit des inneren Lebens ist, und daß christliche Religion allezeit aus dem erwächst, was ein Mensch selbst als die Wirklichkeit der Person Jesu erlebt. Auch aus dieser Dämmerung wird einmal ein Tag, und dann wird die positive mit der liberalen Dogmatik in dasselbe Grab geworfen.

Literatur.

Die Literatur der protestantischen Dogmatik ist sehr umfangreich. Die Hauptmasse dieser Produktion pflegt aber schnell zu veralten, weil sie durch ihre Aufgabe immer mit den vorherrschenden geistigen Bedürfnissen der Gegenwart eng verbunden ist. Der Historiker, der sie zu lesen versteht, hat an diesen Büchern eine ergiebige Quelle für die Erforschung eines Kulturkreises. Dagegen der Christ, der darin eine Hilfe bei seiner religiösen Klärung und Festigung sucht, wird selten etwas anderes als die Bücher seiner Zeitgenossen verwerten können. Eine Geschichte der Dogmatik, die in ihr einen Ausdruck des im Protestantismus sich entwickelnden geistigen Lebens veranschaulicht, besitzen wir noch nicht. Auch die sehr verdienstliche Geschichte der protestantischen Dogmatik von W. Gass (1854—67) hat ihre Stärke in der Behandlung technischer Fragen. Über die neueren Arbeiten orientieren vortrefflich die Übersichten von Arthur Titius in dem „Theologischen Jahresbericht", herausgegeben von G. Krüger und W. Köhler. Hier werden auch die wichtigsten französischen und angelsächsischen Beiträge zur protestantischen Dogmatik besprochen, auf die hier nicht eingegangen werden konnte, wenn der zur Verfügung gestellte Raum nicht überschritten werden sollte.

Die Bücher, die ich bei meinen Ausführungen besonders im Auge hatte, sind die folgenden:

S. 583—87. Th. Kolde, Die loci communes Melanchthons (1521), 3. Aufl. (1900); Ioannis Calvini Institutio religionis christianae, herausgeg. von Baum, Cunitz und Reuss 1869.

S. 587—91. Joh. Gerhard, Loci communes theologici (1610—25), zuletzt herausgegeben von Preuss 1864—75.

Gute Übersichten über die Arbeit der orthodoxen Dogmatik geben H. Schmid, Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche, 7. Aufl. (1893), und A. Schweizer, Glaubenslehre der evangelisch-reformierten Kirche (1847).

S. 591—93. S. Semler, Institutio ad doctrinam christianam liberaliter discendam (1774). Wegscheider, Institutiones theol. dogm. ed. 2 (1817), ed. 8 (1884).

S. 593—601. R. Otto, Fr. Schleiermacher. Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Mit Übersichten, Vor- und Nachwort (1899). O. Ritschl, Schleiermachers Stellung zum Christentum (1888). E. Fuchs, Schleiermachers Religionsbegriff und religiöse Stellung zur Zeit der ersten Ausgabe der Reden (1901). Huber, Die Entwicklung des Religionsbegriffs bei Schleiermacher (1901). Schleiermacher, Erstes Sendschreiben an Lücke S. 271—72.

S. 601—6. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche (1821, 2. Aufl. 1830). (Neuere Separatausgabe in der Bibliothek der Gesamtliteratur des In- und Auslandes, O. Hendel, Halle.) M. Rade, Die Leitsätze der ersten und zweiten Auflage von Schleiermachers Glaubenslehre nebeneinandergestellt (1903). H. Bleek, Die Grundlagen der Christologie Schleiermachers (1898). Schleiermacher, Zweites Sendschreiben an Lücke S. 481—83. P. Clemen, Schleiermachers Glaubenslehre in ihrer Bedeutung für Vergangenheit und Zukunft (1905).

S. 606—7. J. Müller, Lehre von der Sünde, 2 Bde., 5. Aufl. (1867); derselbe, Dogmatische Abhandlungen (1870). J. A. Dorner, System der christlichen Glaubenslehre, 2 Bde. (1879).

S. 607—11. J. CHR. K. HOFMANN, Schriftbeweis, 3 Bde., 2. Aufl. (1857—60); derselbe, Schutzschriften (1856—59). F. H. R. FRANK, System der christlichen Wahrheit, 3. Aufl. (1894).

S. 611—16. A. RITSCHL, Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3 Bde., 3. Aufl. C. v. KÜGELGEN, Die Dogmatik Ritschls, 2. Aufl. (1902). A. E. GARVIE, The Ritschlian Theology (1899). G. ECKE, Die theologische Schule A. Ritschls (1897). O. RITSCHL, A. Ritschls Leben, 2 Bde. (1896).

S. 616—19. J. GOTTSCHICK, Die Unkirchlichkeit der sog. kirchlichen Theologie (1890).

S. 619—25. J. KAFTAN, Brauchen wir ein neues Dogma? 3. Aufl. (1890). M. RADE, Reine Lehre, eine Forderung des Glaubens und nicht des Rechts (1904).

S. 625—27. P. GENNRICH, Der Kampf um die Schrift in der deutsch-evangelischen Kirche des 19. Jahrhunderts (1898). M. KÄHLER, Unser Kampf um die Bibel (1902); derselbe, Das Offenbarungsansehen der Bibel (1903). O. SCHEEL, Luthers Stellung zur Heiligen Schrift (1902). E. HAUPT, Die Bedeutung der Heiligen Schrift für den evangelischen Christen, 2. Aufl. (1891).

S. 627—30. M. KÄHLER, Wissenschaft der christlichen Lehre, 4. Aufl. (1905). J. KAFTAN, Dogmatik, 3. und 4. Aufl. (1901). M. REISCHLE, Christliche Glaubenslehre, 2. Aufl. (1904). O. KIRN, Grundriß der evangelischen Dogmatik (1905). M. SCHIAN, Unser Christenglaube (1902). P. GRAUE, Kurze Glaubens- und Sittenlehre für die evangelische Gemeinde (1902). R. B. GRÜTZMACHER, Hauptprobleme der gegenwärtigen Dogmatik (1902). J. KAFTAN, Zur Dogmatik, Zeitschrift für Theologie und Kirche, 13. Jahrgang. C. STANGE, Theologische Aufsätze (1905). TH. STEINMANN, Die geistige Offenbarung Gottes in der geschichtlichen Offenbarung Jesu (1902). J. LEPSIUS, A. Harnacks Wesen des Christentums, 2. Aufl. (1903). TH. KAFTAN, Moderne Theologie des alten Glaubens (1905). R. SEEBERG, Zur Systematischen Theologie (1909). TH. JELLINGHAUS, Das völlige gegenwärtige Heil durch Christum (1903). E. TROELTSCH, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902). TH. HÄRING, Der christliche Glaube (1906). H. H. WENDT, System der christlichen Lehre (1906—07).

In dieser Übersicht über dogmatische Schriften der neuesten Zeit habe ich nur solche Schriften aufgenommen, in denen ich ein Hinausstreben über den bisherigen Gegensatz von „positiv" und „liberal" zu bemerken glaubte. Zur Vervollständigung dieser Liste würde auch die Aufzählung zahlreicher Aufsätze in der „Neuen Kirchlichen Zeitschrift", in der „Zeitschrift für Theologie und Kirche" und in den „Protestantischen Monatsheften" gehört haben, unter denen besonders die Beiträge von J. GOTTSCHICK und E. SULZE durch ihre Kraft hervorragen. Eine entschiedene Vertretung der alten Dogmatik, unberührt von allem, was die orthodoxe Vermischung römisch-katholischer und evangelischer Grundsätze unmöglich zu machen beginnt, bietet der Aufsatz von E. KÖNIG, „Der biblisch-reformatorische Glaubensbegriff und seine neueste Bekämpfung" (Neue Kirchl. Zeitschr. 1908 S. 628—60).

CHRISTLICH-PROTESTANTISCHE ETHIK.

Von

Reinhold Seeberg.

Einleitung.

I. Geschichtliches. Die Ethik als Wissenschaft ist zuerst von dem Vater der abendländischen Wissenschaft zusammenhängend behandelt worden. Aristoteles beschrieb den Weg zur Glückseligkeit als Tugend. Die Vernunft zügelt die Begierden, indem sie das Mittlere zwischen den Extremen wählt. Aus der Gewöhnung des Handelns erwächst die Tugend als ethische Beschaffenheit. Das beschauliche Leben, wie es auch die Götter führen, ist das Ideal, Weisheit die schönste der Tugenden. Die Stoa sah das Ideal in der Apathie den Gütern der Welt gegenüber. Die Schranke des Griechentums wird in seiner Ethik offenbar. Die Anschauung der Welt, die Ideen sind das Höchste. Die sittlichen Ideale sind klein, nah und schließlich negativ. Griechische Ethik.

Dem hellenischen Intellektualismus trat der Voluntarismus des Christentums gegenüber. Gott ist Wille und der Mensch ist Wille. Gottes Herrschaft leitet die Geschichte hin zu dem Ideal des Reiches Gottes. Der Herrschaft Gottes unterwirft sich der Mensch im Glauben, deshalb arbeitet er am Kommen des Reiches im Dienste der Liebe. „Schaffet mit Furcht und Zittern eure Seligkeit, denn Gott wirket in euch das Wollen und das Vollbringen“ (Phil. 2, 12 f.). „Gott ... mache euch bereit zu tun in allem Guten seinen Willen, indem er in euch das vor ihm Wohlgefällige wirkt durch Jesus Christus“ (Hbr. 13, 21). „Gott wirkt, und wir sollen auch wirken, solange es Tag ist“ (Joh. 5, 17; 9, 4). Das „Herz“ oder die praktische Vernunft tritt in den Mittelpunkt des Lebens. Ein überquellender Reichtum an Vorstellungen und Ausdrücken tritt ein, um die Gesinnung des Menschen gegen Gott und den „Nächsten“ zu bezeichnen. Diese Gesinnung richtet sich auf das höchste, die ganze Welt umspannende Ziel des göttlichen Reiches, und sie gibt sich kund in der Treue im kleinen und in der einfachen ungeheuchelten Tat der Liebe. So werden Gemüt und Wille unausgesetzt angespannt zum höchsten Ziel und betätigen sich doch im wirklichen Leben. — Vor der „Lust“ der Welt hat das Christentum gewarnt, und ihre Güter hat es geringgeschätzt. Aber nichts ist so Urchristliche Ethik.

unzutreffend, als es darum als „finster", „weltflüchtig" oder „asketisch" zu beurteilen. Freilich sind auch, indem das Christentum sich in der Welt ausbreitet, diese Züge anzutreffen, aber einmal sind sie als Ausdruck des Gegensatzes zu der äußerlichen Moral des Judentums und zu der Weltversunkenheit der heidnischen Gesellschaft zu berurteilen, sodann sind sie in die Christenheit eingedrungen aus der weltflüchtigen Stimmung der späteren griechischen Popularphilosophie. Weltflucht und Asketismus gehören nicht dem Prinzip des Christentums an, sondern sie haften gewissen, zeitgeschichtlich bedingten Ausprägungen dieses Prinzips an. — Auf die Tendenz gesehen, hat das Christentum eine neue Ethik in die Welt gebracht. Gesinnung, Wille, Liebe, Hingabe an Gottes Sache, um mit Daransetzung aller Kraft das zu wirken, was Gott will und wirkt, das ist ihr Inhalt.

Augustins Ethik.

In ungeheuren, weltgeschichtlich programmatischen Gedanken hat Augustin diese Tendenzen dargestellt. Verloren und verderbt ist das Menschengeschlecht, ewig unruhig pulsiert in ihm der Wille als böse Lust. Aber über der Menschheit waltet der allmächtige Gotteswille. Er wandelt sie um, indem er den guten heiligen Willen der Liebe den Herzen eingibt. Jetzt will der Mensch das Gute, und er erkennt die ewige Wahrheit der göttlichen Ideenwelt. Das ist seine Lust und Seligkeit, sein Friede. Nun ringen hinfort zwei Welten in dieser einen Welt miteinander. Der Gottes- und der Weltstaat stehen einander gegenüber. In diesem vollzieht sich die Entwicklung des Bösen vom Teufel her, in jenem die Entwicklung des Guten von Gott her. Die Guten und die Bösen, die Christen und die Nichtchristen, oder auch die Kirche und der Staat sind die beiden Faktoren der weltgeschichtlichen Entwicklung. Hier lag ein Schwanken vor, das verhängnisvoll geworden ist; ähnliches findet man in Platos „Staat". Das Gute und das Böse, das Göttliche und das Weltliche ließen sich praktisch interpretieren als die organisierte Kirche und der Staat!

Die mittelalterliche Ethik.

Diese Gedanken beherrschen die Ethik des Mittelalters. Mit ihnen verband sich ein weiterer Begriffskomplex der alten lateinischen Kirche: das Christentum ist das neue vollkommene Gesetz; wem in der Taufe die Sünde abgewaschen, soll dies Gesetz erfüllen, womöglich über das Gebotene hinaus auch bloß Angeratenes tuend; so erwirbt er sich vor Gott geltende Verdienste. Mit Augustin lehrte man, die durch die Sakramente eingegossene Gnade repariere die von der Sünde korrumpierte Natur und mache sie fähig, das Gute zu tun. Das Gesetz aber, wie Natur, Bibel und Kirche es lehren, führe jene Fähigkeit zur guten und verdienstlichen Tat. Dabei konnte der Ton mehr auf die eingegossene Gnade oder mehr auf das eigene Werk fallen; das augustinische sola gratia und die eigenen merita des Menschen schließen einander aus und sind doch mancher Kombination untereinander fähig. — In die großen Systeme der mittelalterlichen Theologen ist viel ethischer Stoff eingestreut. Feine psychologische Erörterungen über den Sündenzustand, eingehende Entwicklungen der Tu-

genden, wichtige sozialethische Anleitungen liest man in ihnen, oft an Stellen, wo man sie nicht eben sucht. Von Aristoteles lernte man die Ethik als Tugendlehre zu beschreiben. Zu den vier griechischen Kardinaltugenden (Weisheit, Tapferkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit) treten die drei christlichen Tugenden (Glaube, Liebe, Hoffnung). Jene sind erworbene Habitualitäten und dienen zur Erfüllung des natürlichen Vernunftgesetzes, diese sind von Gott eingegossene Habitualitäten, durch die das göttliche Gesetz befolgt werden kann. Zum Gebrauch der Sakramente und zum Gehorsam gegen die Satzungen der Kirche leitete die mittelalterliche Ethik an. Darüber hinaus lag das Ideal der „Vollkommenheit", der Verzicht auf die Beziehungen zur Welt, auf Eigentum, Ehe, persönliche Geltung, das Leben der Askese mit der Hoffnung auf Ekstase. Und der „Stand der Vollkommenheit" ist das Mönchtum. — Aber alles umschloß die katholische Kirche. Sie ist der Gottesstaat. Ihr Gesetz soll die Welt leiten, und ihre Regenten sind die Oberherren der Staaten und ihrer Fürsten. In dieser Form wurde dem mittelalterlichen Menschen der Gedanke von dem Sieg des Christentums und seiner Absolutheit konkret, aber die konkrete Form zerdrückte den idealen Inhalt.

Die Ethik der Reformation.

Die neue Zeit brach an. Das Bewußtsein persönlicher Freiheit, der Sinn für die natürlichen Güter, eine kräftige nationale Empfindung kennzeichnen sie. Die Ethik der Kirche wurde diesem neuen Geist zur Fessel, Sie bot Negationen statt positiver Leistung. Hier griff die Reformation ein. Sie hat das Christentum von den Hüllen der Antike befreit, sie ist auf das Urchristentum zurückgegangen, und sie hat die christliche Religion den Menschen ihrer Zeit wieder verständlich und eindrucksvoll gemacht. — Der Gedanke des Glaubens wird tiefer gefaßt, nicht Fürwahrhalten der Kirchenlehre, sondern inneres Empfinden, Erfahren, Annehmen, Vertrauen ist der Glaube. Der heilige Geist wirkt ihn und den heiligen Geist empfängt er. Eine persönliche Lebensgemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen kommt durch ihn zustande. Der gläubige Mensch erfüllt in freudiger Hingabe Gottes Willen. Dem Glauben ist die Liebe gegeben, nicht nur aufgegeben. — In den von Gott gegebenen natürlichen Formen des Berufs führt der Mensch den Dienst Gottes aus. Das natürliche Leben in der Ehe, in dem sozialen Zusammenleben und Erwerb, in dem Staat ist von Gott. In diesen Lebensformen kann man Gott dienen. Man kann als Gotteskind eine freie Persönlichkeit, ein treuer Diener des Staates, reich, glücklich verheiratet sein, man kann Christ und ein Feind Roms sein. Der Staat und das soziale Leben sind in ihrer Natürlichkeit berechtigt; nicht durch gesetzliche Ordnungen, sondern durch die innerlich umwandelnde Kraft der Wahrheit und der Liebe soll die Kirche sie leiten. Aus einer kirchenrechtlichen Größe wird die Kirche eine geistige Macht des sittlichen Lebens. Kirchlichkeit ist freie Überzeugung, nicht bloße Unterwerfung. Geistig und innerlich ist die Herrschaft, die in dem Dienst der Liebe die Kirche und der Christ über die Welt ausübt. Die guten

Werke werden nicht aufgegeben, sondern sie werden in ihrer inneren Notwendigkeit erkannt und aus dem religiösen Glauben an Gott hergeleitet.

Persönliche Lebensgemeinschaft mit Gott, der freie Gottesdienst der Persönlichkeit, sein Spielraum im natürlichen Leben und Beruf, die Aufgabe, die natürlichen Gemeinschaften des Lebens geistig mit heiligen Kräften zu durchdringen — das war die neue Ethik. Sie löste den Konflikt, in den die Kultur der Zeit mit dem kirchlichen Christentum geraten war. Man konnte Kind seiner Zeit und frommer Christ sein. Ein Idealismus ohnegleichen kennzeichnet die reformatorische Ethik. Nichts hat an der Reformation so sehr irre gemacht als dieser Idealismus des Glaubens und der Liebe. Die Humanisten wollten eine handgreiflichere Besserung der Sitten, die christlich sozialen Reformer wünschten eine christliche Lösung der sozialen Fragen der Zeit (Bauernkrieg). — Man hat viel praktisch gebessert, aber ein unpraktischer idealistischer Zug haftete doch der lutherischen Reformation an. Eine neue Richtung ist dann aufgekommen, sie wollte die Reformation praktisch vollenden. Das war die Tendenz der „Reformierten". Das Christentum sollte das Leben durchgreifend im einzelnen umbilden. Das Gesetz des Evangeliums sollten die Einzelnen „präzis" erfüllen, die Kirche den Staat faktisch und praktisch leiten. Die Reformation Calvins ist wirklich „praktischer" gewesen als die Luthers, denn sie hat mehr acht gehabt auf die kleinen Bedürfnisse des wirklichen Lebens durch die Betonung des Gesetzes, der Kirchenordnung und der kirchlichen Pflichten des Staates, aber das ethische Programm des Luthertums griff tiefer und reichte daher weiter. Es beherrscht die ganze ethische Entwicklung der Folgezeit. Absolut sicher im ganzen, dehnbar im einzelnen — so sind die weltgeschichtlichen Programme immer.

Die ältesten protestantischen Ethiken.

Die ältesten ethischen Werke des Protestantismus, die wir besitzen, sind sicher in ihrer Tendenz, unsicher in der Auswahl des Stoffes, schwankend in seiner Durchdringung. So die Lutheraner Thomas Venatorius (de virtute christiana libri tres, 1529), G. Calixt (Epitome theologiae moralis, 1634), Dürr (Enchiridion theologiae moralis, 1662), der Reformierte Danäus (Ethices christianae libri tres, 1577). Wichtiger als diese Werke war die ethische Psychologie in Luthers Schriften, Melanchthons aristotelischer Begriffsapparat und Calvins unerbittliche sittliche Zucht.

Die Ethik des Jesuitismus.

Es ist bekannt, daß die Reformation auch die katholische Kirche reformiert hat. Denkt man an die Ethik, so ist keine Erscheinung in dieser Hinsicht so wichtig als der Jesuitismus. Das große Problem, wie man als moderner Mensch Christ sein könne, hat auch der Jesuitismus in seiner Weise gelöst. Er wurde so zum Rivalen des Protestantismus, das ist seine weltgeschichtliche Stellung. Auch er richtete sein Interesse auf die freie Persönlichkeit, und er fand einen Weg, in der Welt zu leben, und doch kirchlich zu bleiben. Die sinnliche Askese wurde zurückgedrängt durch die „exercitia spiritualia", die den Willen narkotisierten

und so den Menschen willig machten. Dazu kam das Raffinement des Beichtstuhles, wieweit man der Welt sich hingeben konnte, ohne der Kirchlichkeit verlustig zu gehen. Welches Maximum an Weltlust möglich, und welches Minimum an Christlichkeit nötig ist, das war es, was schließlich die jesuitische Ethik leitete. Aber man hütete sich dabei vor äußerlichem Gesetztum; immer wieder wird die Persönlichkeit mit in die Betrachtung hineingezogen, auf ihre „Intention" kommt es an, sie muß nur richtig kirchlich „dirigiert" werden. Beispiele hierfür sind bekannt. Niemals ist die christliche Sittlichkeit so korrumpiert worden als durch den Jesuitismus. Hier war schließlich alles erlaubt, wenn es nur klug überlegt und die äußere Form der Kirchlichkeit gewahrt wurde. Das Problem war gelöst: der moderne Mensch konnte in der Kirche bleiben und alle sündhaften Lüste der Welt behalten. Das ist eine Parallele zur Ethik des Protestantismus, und es ist zugleich der schroffste Gegensatz zu ihr; hier Klugheit, dort Gesinnung, hier der gewahrte Schein, dort Wirklichkeit, hier Äußerlichkeit, dort Innerlichkeit.

Die Zeit der protestantischen Orthodoxie.

Die ethischen Gedanken der Reformation sind zunächst nur gebrochen und abgestumpft ins Leben eingedrungen. Die Gerechtigkeit aus Glauben wurde von der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts lediglich unter dem Gesichtspunkt der Zurechnung der Gerechtigkeit Christi verstanden. Vom Verderben der Sünde hatte man ein starkes Empfinden, hatte sie doch den Tod des Sohnes Gottes nötig gemacht. Aber hierdurch war man gesichert und getröstet. Es fehlte an kräftigen Motiven, die Sünden zu bekämpfen. Es blieb bei der ideellen Gerechtigkeit der Sündenvergebung. Man gewöhnte sich an den Gedanken der Unüberwindlichkeit der Macht der Sünde. Der Kampf wider sie erschlaffte, im Beichtstuhle gingen die Sünden restlos auf in Christi Gerechtigkeit. Die Hoffnung blieb, daß es im Himmel besser werden würde. Dazu kam die einseitige Betonung der „reinen Lehre" sowie die Konzentration der sittlichen Gedanken auf die Privatverhältnisse. Es war eine schlimme Folge der Pietät Luthers gegen den Staat, daß man alle seine Institutionen als gegebene göttliche Ordnungen und alles, was von „oben" kam, als von Gott gewollt betrachtete. Die Theologie hatte den Primat in dem geistigen Leben, aber die Kirche stand unter dem Episkopat der Landesherren.

Der Pietismus.

Pietismus und Aufklärung haben die Überwindung der ethischen Rückständigkeit der Orthodoxie angebahnt. Der Pietismus hat die Gedanken Luthers, daß das Christentum persönliche innere Erfahrung und ein neues von Gott gewirktes sittliches Leben ist, wieder kräftig in den Vordergrund geschoben. Er hat sodann die reformierten Tendenzen auf strengere Zucht und Kontrolle des sittlichen Lebens und auf die sozialen Aufgaben der Christenheit — Luther selbst hatte sie kräftig betont — in das allgemeine sittliche Bewußtsein eingeführt. Diese beiden sittlichen Tendenzen des Pietismus haben sich aber zunächst konkret in der Hülle fremder Gedanken dargestellt, nämlich in dem Anschauungskreise der

mittelalterlichen Mystik (Jesus der Bräutigam, die Seele die Braut usw.) sowie in dem gesetzlichen Rigorismus des calvinistischen Puritanismus und Präzisismus. Genuine Tendenzen der Reformation haben sich also im Pietismus ausgewirkt, aber ihrer Form haftete noch ein Stück Mittelalter an.

Die Aufklärung.

Auch die Aufklärung mit ihrem Rückgang auf das Einfache und Natürliche hängt mit gewissen Tendenzen der Reformation zusammen. Aber die Grundanschauung war eine andere. Mit der Natur des Menschen sind die sittlichen Grundwahrheiten gegeben. Vernunft- und naturgemäß handeln ist die Aufgabe der Sittlichkeit. Alle Kräfte sind möglichst vollkommen auszubilden, Glückseligkeit ist das Ziel der Sittlichkeit.

Kant.

Kant hat auch die Ethik der Aufklärung angefochten. Nicht um Glückseligkeit oder natürliche Vervollkommnung handelt es sich in der Sittlichkeit, sondern um die Pflicht. Und nicht die Natur mit ihren Neigungen ist der Schauplatz der Sittlichkeit, sondern gut kann nur ein guter Wille genannt werden. Keinen anderen Ursprung hat die Pflicht als die Persönlichkeit des Menschen, die frei ist von dem Naturmechanismus, in den auch der Mensch als Naturwesen hineingehört. Die Pflicht aber ist im Menschen wirksam als kategorischer Imperativ. Das Sittliche hängt nicht ab von Neigungen, Wirkungen und Erfolgen. Es ist autonom, jede Bestimmung von außen her (Heteronomie) hebt die Sittlichkeit auf. Nun kann aber das sittliche Prinzip nur rein formal bestimmt werden: „Ich soll niemals anders verfahren als so, daß ich auch wollen könne, meine Maxime solle ein allgemeines Gesetz werden.“ Die Befolgung des „du sollst“ in unserer praktischen Vernunft allein ist wirklich sittlich. Von dem kategorischen Imperativ aus erhellt sich die Welt wieder, die für die theoretische Vernunft in tiefes Dunkel gehüllt blieb. Weil Pflicht ist, daher ist auch Freiheit, Gott und Unsterblichkeit. In unvergeßlichen Tönen hat Kant unserem geistigen Leben die Erhabenheit der Pflicht eingeprägt. Er bot damit die Formel zum Verständnis des größten Menschen der Aufklärungsepoche, Friedrichs des Großen, und er wurde dadurch ein Lehrmeister unseres Volkes in Tagen großer Not und großer Hoffnung. Viele Theologen haben in den Bahnen der Kantischen Ethik gewandelt, aber die Geschichte ist bei ihr nicht stehen geblieben.

Die Ethik des 19. Jahrhunderts.

Die Ethik des 19. Jahrhunderts läßt sich im allgemeinen durch folgende Züge charakterisieren: a) Der Gedanke Kants, daß sittliches Leben persönliches Leben ist, wird ergänzt durch die Goethesche Anschauung, daß in der sittlichen Betätigung die Persönlichkeit zur Vollendung kommt. Die ehrfürchtige Ergebung in den Willen Gottes als der allbestimmenden Macht und die Erfüllung der Pflicht als der „Aufgabe des Tages“ in Liebe und Tat — das ist Goethes Sittlichkeit. Spinoza und Kant wirkten in ihr nach. Carlyle legte von der „Persönlichkeit“ und ihrer sozial fördernden Kraft und Aufgabe in Goethes Sinn sein flammendes Zeugnis ab. — b) Die Beobachtung des wirtschaftlichen Lebens leitete dazu an, das Sittliche in seiner sozialen Bedingtheit und Bedeutung zu erfassen. Der egoi-

stische Eudämonismus der Aufklärung macht Platz einer sozialen Glückseligkeitstheorie. Die „Maximation der Glückseligkeit“ oder „das größtmögliche Wohl der größtmöglichen Zahl“ (Bentham) wird zur Losung. Sittlich ist hiernach, was das Gemeinwohl fördert. — c) Der soziale Gesichtspunkt beherrscht auch die Ethik des Evolutionismus. Die natürliche Entwicklung produziert, nach ihr, objektive geistige Werte oder die Kultur. Sittlichkeit ist die Entwicklung aller menschlichen Geisteskräfte in dieser Richtung (Wundt). — d) Auf die breite Entwicklung hat die pessimistische Ethik keinen Einfluß erlangt. Zurzeit macht Nietzsche großen Eindruck, bei ihm sind Personalismus und Evolutionismus miteinander verschmolzen; die Entwicklung züchtet den „Übermenschen“. — e) Die bürgerliche Freiheit, der Aufschwung von Handel und Industrie, sowie die politische Entfaltung haben diese sittlichen Gesichtspunkte gefördert und sind von ihnen gefördert worden. — f) Wichtiger noch als dies war die Erweckung und Belebung, die das religiöse Leben im 19. Jahrhundert erfahren hat. Die christliche Sittlichkeit hat fast alle die bezeichneten Gesichtspunkte in sich aufgenommen. Der sittliche Personalismus wird immer energischer vertreten, und der Sozialismus hat so große Bewegungen wie die Innere Mission und die christlich-sozialen Ideen gezeitigt. Auch die Christen sehen den Staat mit der Empfindung an, zur Mitarbeit verpflichtet zu sein, und das Bewußtsein, daß nicht die Fürsten die Brunnen der Kirche graben, sondern daß durch die lebendige Macht eines neuen Lebens die Kirche wird und wächst, ist allgemein geworden.

Schleiermachers Ethik.

Wie in der Glaubenslehre, so hat auch für die Sittenlehre Schleiermacher entscheidende Anregungen im 19. Jahrhundert gegeben. Sittlichkeit ist, nach seiner Anschauung, die Durchdringung und Gestaltung der Natur durch den Geist. In den sittlichen Gütern erscheint diese Einigung als objektiv, in den Tugenden als subjektiv vollzogen, die Notwendigkeit der Einigung spricht die Pflicht aus. — Für den Christen ist die Gemeinschaft mit Christus Motiv aller Handlungen. Wie es in Christus geschehen ist und in der Kirche allezeit geschieht, so soll in jedem das Fleisch vom Geist durchdrungen werden. Wo jene Einigung noch nicht geschehen, fühlt sich der Christ durch die aus dieser Wahrnehmung hervorgehende Unlust zu dem wiederherstellenden oder reinigenden Handeln veranlaßt. Sofern aber die Einigung Lust erregt, entsteht das verbreitende Handeln. Beides wird als wirksames Handeln zusammengefaßt. Diesem wirksamen Handeln steht das darstellende gegenüber, das ohne besondere Tendenz aus dem Bedürfnis der Selbstdarstellung hervorgeht. Das reinigende Handeln hat es mit der Zucht in den verschiedenen Lebensgemeinschaften zu tun, das verbreitende mit der Erziehung im weitesten Umfang, d. h. der Einwirkung der geistig Stärkeren auf die geistig Schwächeren (Haus, Schule, Staat), das darstellende mit dem Kultus und der Geselligkeit. Hier ist die Isolierung der einzelnen

sittlichen Personen überwunden, das Handeln ist wirksam auf andere Personen. Und das Handeln ist nicht durch die Imperative der Gebote veranlaßt, wie früher, sondern ergibt sich mit innerer Notwendigkeit aus der Stellung zu Christus. Die Ethik hat als Wissenschaft die wirkliche Sittlichkeit bloß zu beschreiben, nicht aber Normen für sie zu finden. — Von Bedeutung für die kirchliche Anschauung war es auch, daß Schleiermacher mit größter Energie die Freiheit der Kirche dem Staat gegenüber betont hat.

Die theologische Ethik der Gegenwart.

Schleiermacher hat die Folgezeit vielfach die Einteilung der Ethik in Güter-, Pflichten- und Tugendlehre (er selbst wendet sie nur in der „Philosophischen Ethik" an) nachgeahmt. So R. Rothe, der mit Schleiermacher auch die Auffassung der Sittlichkeit als einer Vergeistigung der Natur teilt. Allgemein wurde das Handeln als eigentliches Objekt der Ethik und seine Beziehung zum Gemeinschaftsleben anerkannt. Vielfach folgte man Schleiermacher auch in der deskriptiven Methode der Darstellung. Hingegen wurde Schleiermachers Entwurf dadurch wesentlich ergänzt, daß man nicht bloß das aus der Gemeinschaft mit Christus hervorgehende Handeln in ihr behandelte, sondern auch die persönliche sittliche Entwicklung, die zu diesem Handeln führt, mit in die Ethik hineinzog. Dadurch trat das spezifisch christliche Element der Ethik auch äußerlich vor Augen. Dabei hat sich allmählich in der protestantischen Theologie eine ziemliche Einigkeit in der Bestimmung der Aufgabe, des Stoffes und der Einteilung der Ethik ergeben. Es handelt sich um die Entstehung und Entfaltung der christlichen Sittlichkeit und um ihre Bewährung und Durchführung in den konkreten Formen des Lebens. Diese Einheit schließt natürlich eine große Mannigfaltigkeit der Anschauungen über die Probleme der christlichen Sittlichkeit nicht aus.

Die praktische Vernunft und der Wille.

II. Die Grundprobleme und die Methode. Die Tätigkeit der menschlichen Vernunft ist eine doppelte. Als theoretische Vernunft stellt sie aus den Eindrücken von der Welt Gedanken und Ideen her. Als praktische Vernunft bildet sie sich Zwecke und Ideale und bewertet alle Dinge danach, ob sie zu Mitteln für jene Zwecke geeignet sind. Die eine Betrachtungsweise hat es mit Ursachen und Wirkungen zu tun, die notwendig eintreten müssen, die andere mit Zwecken und Mitteln, die frei gewollt werden sollen. So präpariert die praktische Vernunft das Weltbild für den Willen. Ziele werden hingestellt, Ideale in weiter Ferne aufgerichtet, aber zugleich die Wege abgesteckt, auf denen der Wille jene erreichen kann. Über dieser Betrachtung erwächst in dem Menschen Lust an diesen Zielen und Wegen. Diese Lust ist die Brücke zwischen Vernunft und Wille. Sie ist nur Vorgefühl; bloß die Willenstat, die das Ziel erreicht, kann sie in Vollgefühl verwandeln.

Das oberste Ideal der Vernunft, das Sittengesetz.

Die praktische Vernunft bildet nun aber ein höchstes Ideal, dem gegenüber alle anderen Ziele zu Mitteln werden. Dies beherrscht daher

das ganze menschliche Handeln. Es ist das Ziel der Ziele, es ist der eigentliche Inhalt der Seele. Sofern dies Ziel nicht verwirklicht ist, aber verwirklicht werden soll, nennen wir es oberstes Ideal; sofern es als verwirklicht oder verwirklicht werdend gedacht wird, reden wir vom höchsten Gut. Bei jenem denken wir an die höchste Aufgabe und sprechen daher von ihrer Verwirklichung, bei diesem denken wir an die höchste Gabe und sprechen daher von ihrer Erreichung. — Das oberste Ideal oder das höchste Gut wird der Vernunft von der Geschichte vorgehalten, die es allmählich herausgebildet hat. Aber jede einzelne Vernunft erfaßt es nur bruchstückweise und in eigenartiger Verbindung seiner Teile; sie individualisiert es völlig, denn nur als eigener Vernunftgedanke vermag es Gefühl und Willen in uns in Bewegung zu setzen. — Dies Ideal ist der höchste Gedanke, dessen unsere praktische Vernunft fähig ist. Das Höchste, Beste, was von uns verwirklicht werden kann und was wir erlangen können, stellt er uns vor. Er ist der Ausdruck unserer Erkenntnis davon, was unbedingt sein soll. Deshalb ist dieser Gedanke schlechthin verbindlich für unser Handeln. Unser eigenes Erkennen macht ihn zu einer absoluten Forderung, nicht Gewalt oder äußere Autorität. Übereinstimmung mit ihm nennen wir gut, Abweichung von ihm böse. Indem der Christ dieses oberste Ideal sich aneignet und alle Gebiete des Lebens von ihm aus ideal geregelt werden, gewinnt er das ihn innerlich bestimmende und leitende Sittengesetz. Sofern aber der Mensch nie die von ihm selbst anerkannten sittlichen Normen des Sittengesetzes restlos in konkrete sittliche Gesinnung und in konkrete Werke umzusetzen vermag, bleibt das Sittengesetz für ihn eine objektive Größe, an der er sein Handeln beurteilt und verurteilt.

Das sittliche Handeln.

Sittlich ist unser Handeln nur, sofern es mit jenem obersten Ideal oder dem Sittengesetz im Zusammenhang steht. Dieser Zusammenhang kann direkt oder indirekt sein, jedenfalls aber muß er selbstgewollt sein, nicht zufällig oder nur aufgedrängt. Aber die Beziehung zu dem obersten Ideal kann eine positive förderliche oder eine negative hinderliche sein. Im ersteren Falle nennen wir die Handlung sittlich, im anderen unsittlich. Mit anderen Worten: der Begriff „sittlich“ kann einmal ganz allgemein gebraucht werden, sein Gegensatz ist dann das „Nichtsittliche“ oder rein Natürliche; so befaßt das Sittliche auch das Unsittliche in sich. Oder das Wort „sittlich“ wird im engeren Sinn genommen als Gegensatz zum „Unsittlichen“, es dient dann zur Bezeichnung des positiv guten Handelns des Menschen als der Befolgung des obersten Ideals oder des Sittengesetzes.

Die sittliche Freiheit.

Wir haben die selbstgewollte Handlung als sittlich bezeichnet. Das führt auf ein neues Problem: gibt es selbstgewollte, d. h. freie Handlungen? Der Determinismus führt dawider an die Notwendigkeit des Geschehens im Naturzusammenhang oder auch die alles Geschehen bestimmende Allwirksamkeit (oder Allmacht) Gottes. Diese Gedanken verlegen freilich

dem Indeterminismus den Weg, der jede äußere Ursache für den Willen ausschließt, so daß nur Willkür die Ursache des Wollens wäre. Nun ist aber die Freiheit nicht minder ein sicheres Faktum in unserem Geist als die gesetzmäßige Ordnung. Es sind zwei Betrachtungsweisen, die jeder Geist als gleich umfassend, real und notwendig empfindet. Nur ein vorgefaßter Dogmatismus kann die eine oder andere aufheben, und nur ein kurzer Verstand wird sich mit der landläufigen Halbierung beider Betrachtungsweisen zufrieden geben. Nach der einen sieht der Mensch im Gefüge von Ursachen und Wirkungen sich selbst als verursacht und als Produkt an, nach der anderen ist er Anfänger und Urheber, sofern er selbst Zwecke ergreift und sein Leben und die ihn umgebenden Kräfte der Welt zum Mittel für sie gestaltet. Er selbst will und hält aufrecht, was er will, im natürlichen Entwicklungsprozeß. Er weiß sich in diesem Wollen verbunden mit einem Reich von Geistern. In diesem Reich herrscht Freiheit, denn alle Wirkungen auf unseren Geist erfolgen nur, sofern wir sie denkend und wollend bejahen oder sie zu einem Teil von uns selbst machen, und was wir wirken, wirken wir selber, nicht bloß eine hinter uns stehende Ursache. Das ist die sittliche Freiheit, die damit gegeben ist, daß wir persönliche Geister sind. Daß wir selbst es sind, die mit Selbstbestimmung und Selbstbewußtsein Zwecke wählen und verwirklichen, das ist es, wodurch wir uns als frei fühlen.

Das sittliche Sein.

Das Sittliche besteht nun aber nicht bloß in einzelnen Handlungen, sondern es ist ein Sein im Menschen. Dies faßt zweierlei in sich, 1. Wer sich einem alles umspannenden Zweck ergibt, hat dadurch allen einzelnen Handlungen, die er ausführen will, von vornherein eine bestimmte Tendenz gegeben. Es ist m. a. W. eine Gesinnung und eine Grundrichtung in ihm, die vor den einzelnen Handlungen besteht. 2. Aus der Wiederholung der Handlungen entsteht aber die Habitualität oder die Gewohnheit und Übung des Handelns. Sofern viele Handlungen habituell werden und auch ein habitueller Zusammenhang unter ihnen entsteht, zeigt sich das sittliche Sein des Menschen in der Form des Charakters. In Gesinnung und Charakter besteht das sittliche Sein des Menschen.

Die christliche Sittlichkeit.

Die formale Bestimmung der Sittlichkeit gilt natürlich von der christlichen Sittlichkeit, wie von jeder anderen Form des sittlichen Lebens. Die Unterschiede der verschiedenen Formen der Sittlichkeit sind dadurch bedingt, was man als oberstes Ideal oder höchstes Gut ansieht. Denn eben hierdurch gewinnt das Sittengesetz seinen Inhalt. Im Christentum ist es der Begriff des Reiches Gottes. Reich Gottes ist der von Gott auf dem Wege der Geschichte hergestellte oder in der Geschichte sich anbahnende Zustand der höchsten geistigen religiös-sittlichen Befriedigung der Menschheit. Das Reich Gottes ist einerseits das Produkt der göttlichen Herrscher- oder Erlösertätigkeit und andrerseits das letzte Strebeziel für jede christlich-sittliche Betätigung. In jenem Sinne nennen wir es das höchste Gut, in diesem Sinne das oberste Ideal der Christenheit.

In diesem wie jenem Sinn ist es aber eine reale gegenwärtige Größe der Geschichte, die aber erst in der Ewigkeit ihre Vollendung erreichen wird. Die Erlösung und Befriedigung des Menschengeschlechts ist also für den Christen sowohl das höchste Gut, das Gott wirkt, als die höchste Aufgabe, die der Menschheit gestellt ist. Demgemäß wird der Christ sein Leben und Wirken, seine Habe und alle Beziehungen des Lebens, in denen er steht, als Mittel auffassen und verwenden zur Verwirklichung jenes vom Sittengesetz ihm vorgehaltenen Ideals. — Diese Stellung zur Sache ist aber dem Menschen innerlich nur dann möglich, wenn jenes Ideal von seiner praktischen Vernunft ergriffen und völlig angeeignet worden ist. Oder wir müssen praktisch überzeugt und durchdrungen sein von der Wirklichkeit des Reiches Gottes und von seiner überragenden Kraft und Bedeutung. Das muß Inhalt unserer praktischen Vernunft und Erfahrung geworden sein; eine bloß äußerliche Unterwerfung, etwa auf Autorität hin oder im Hinblick auf die Folgen („Heteronomie"), kann christlich sittliches Handeln ebensowenig hervorrufen, als sie überhaupt sittliches Handeln zu erzeugen vermag. Die Theonomie des Christentums schließt also die Autonomie der eigenen Überzeugung keineswegs aus.

Religion und Sittlichkeit.

Während Kant die Religion von der Sittlichkeit abhängig machte, und neuerdings Religion und Sittlichkeit oft ganz voneinander getrennt werden, ist in Wirklichkeit die Sittlichkeit stets abhängig von der Religion. Das zeigt das Christentum am deutlichsten. Das Erleben der erlösenden Herrschaft Gottes ist die Religion; aber eben dies Erleben gibt unserer Seele die verpflichtende Richtung auf die Erreichung und Verwirklichung des Reiches Gottes. Aber auch außerhalb des Christentums gilt das, sofern lebendige Religion da ist. Wo diese fehlt, treten allerlei Surrogate ein, wie etwa der „Weltwille" oder die „Entwicklung", man trachtet irgendwie nach dem Hintergrund einer höchsten Autorität für seine Ideale. — Mit der Anerkennung des religiösen Charakters der Sittlichkeit ist auch das Vorhandensein konfessioneller ethischer Typen anerkannt. Denkt man an Calvin und den Puritanismus, an Luthers weltoffenes Christentum, an den Jesuitismus oder an die heilige Weltversunkenheit der griechischen Kirche, so haben wir Beispiele und Belege dafür zur Hand.

Kritik der christlichen Ethik.

Es ist gerade der Zusammenhang mit der Religion, durch den verschiedene prinzipielle Einwände wider die christliche Sittlichkeit hervorgerufen werden. Man bezeichnet etwa das höchste Gut des Christentums als eine Utopie und sagt, daß dadurch die Christen zu einer Entwertung und Unterschätzung der Natur und ihrer Güter kommen müßten. Oder man meint, das Eingreifen der Gnade lähme Kraft und Schneidigkeit des sittlichen Handelns. — Der erste Tadel wäre begründet, wenn das Christentum das Ziel absolut jenseitig faßte und nichts Konkretes und Weltliches gelten ließe; und der zweite Tadel hätte recht, wenn die Gnade entweder das sittliche Handeln unnütz machte oder Gott an Stelle des Menschen handeln ließe. Da aber das Christentum das oberste Ideal in der Ge-

schichte und durch die Geschichte verwirklicht werden läßt, und da die Gnade in Wirklichkeit der stärkste Antrieb zur sittlichen Betätigung ist, so sind beide Vorwürfe unbegründet. Daß aber die religiöse Überzeugung des Christen sein sittliches Leben besonders gestaltet, ist selbstverständlich. Aber diese Gestalt ist in keiner Weise minderwertig im Verhältnis zu den sonstigen sittlichen Ansichten.

Vollendung aller sittlichen Tendenzen durch die christliche Ethik.

Es kann im Gegenteil gezeigt werden, daß die tiefsten Tendenzen der humanen Ethik nur in der christlichen Sittlichkeit sich entfalten und durchsetzen können. Der Eudämonismus nennt sittlich, was das Glück vieler fördert. Aber was ist „Glück", und wird nicht das Glück auch durch Erfindungen und Fertigkeiten gefördert, die mit der Sittlichkeit nichts zu tun haben? Der Evolutionismus lebt der Überzeugung, daß die Geschichte einen stetigen Fortschritt der Kultur und eine Annäherung an das Ideal darstellt. Aber Kultur ist nicht Sittlichkeit, und der Glaube an einen unausgesetzten Fortschritt ist nicht begründet, und worin eigentlich der Fortschritt besteht, wird nicht deutlich. Kant erblickte in der uninteressierten Pflichterfüllung die Sittlichkeit. Aber er hat nicht umhin gekonnt, fremde, eudämonistische Elemente zur Begründung heranzuziehen. — Widersprüche und Unklarheiten, wie sie in allen diesen ethischen Systemen vorliegen, sind im Christentum nicht vorhanden, und was wahr an ihnen ist, kommt zu ungedrückter Geltung. Die erlebte erlösende Herrschaft Gottes gibt dem Christen sowohl den Maßstab zur Bestimmung von „Glück" und „Fortschritt" als die begründete Überzeugung, daß ein Fortgang zum Guten in der Geschichte stattfindet. Und die aus der persönlichen Gemeinschaft mit Gott hervorgehende sittliche Aufgabe gewinnt eine überwältigende und beseligende Art, wie der kategorische Imperativ sie nie gewährt. — Wie das Christentum als Religion die Wahrheit aller Religionen in sich faßt, so beschließt auch die christliche Sittlichkeit das Gute aller sonstigen Sittlichkeit in sich.

Ethik oder Sozialethik?

Unter den methodischen Problemen ist von besonderer Wichtigkeit die Frage, ob die Ethik etwa in Zukunft als Sozialethik zu behandeln sein wird. Man kann hierfür anführen, daß die neuere Forschung uns immer klarer über den Zusammenhang der Sittlichkeit mit den Sitten des Volkslebens, mit dem Wirtschaftsleben, mit der Rasse oder mit der erblichen Belastung usw. belehrt. Dazu kommt der moralstatistische Nachweis, daß von der Geburt bis zum Grabe, von der geistigen Produktion bis zu den Untaten des Verbrechertums die menschlichen Handlungen jahraus jahrein in wunderbarer Regelmäßigkeit wiederkehren, so daß man sie im großen vorausberechnen kann wie das Budget eines Staates. Bringen wir endlich noch die Abhängigkeit der Sittlichkeit von der Religion in Anschlag, die doch auch ein geschichtlicher und gemeinsamer Besitz ist, so ist das sittliche Leben jedes Menschen in so hohem Grade und so allseitig von der Gemeinschaft bedingt, daß nicht die freie Einzelperson, sondern die „gesetzmäßige" Bewegung der Menschheit als Gegenstand der

Ethik scheint gelten zu müssen. Die Bedeutung der angeführten Tatsachen kann nicht in Abrede gestellt werden. Die Notwendigkeit der Sozialethik würden sie aber nur dann beweisen, wenn sie die sittliche Freiheit aufhöben. Das ist aber nicht der Fall. Die religiöse Bedingtheit der Sittlichkeit spricht nicht gegen, sondern für die persönliche Art des sittlichen Lebens. Ebensowenig wird durch die Einwirkung der wirtschaftlichen Verhältnisse die geistige persönliche Beherrschung derselben durch die Persönlichkeit aufgehoben. Es verhält sich damit nicht anders als mit allen natürlichen Bedingungen des menschlichen Lebens, wie etwa auch der Rassenzugehörigkeit. Sie bieten dem persönlichen Geist den Stoff dar, an dem er seine Freiheit betätigt. Die Tatsachen der Moralstatistik endlich beweisen nur, daß, wie der einzelne Mensch nicht zufällig, sondern gewohnheitsmäßig handelt, auch das Zusammenwirken der Menschheit ein im wesentlichen regelmäßiges und gewohnheitsmäßiges ist. Diese Tatsachen sind also in keiner Weise geeignet, die persönliche Freiheit zu verdrängen und ein ethisches Naturgesetz an ihre Stelle zu setzen. Es kann somit nicht erwiesen werden, daß die geistige Freiheit sich mit den Errungenschaften der neueren Wissenschaft nicht vertrage. Davon könnte nur dann die Rede sein, wenn man entweder die Freiheit als reine Willkür bestimmte, oder aber nur den mechanischen Naturzusammenhang gelten ließe und das Personleben leugnete. Aber dies wie jenes ist ein abstrakter Dogmatismus. Und beides würde die Sittlichkeit überhaupt kassieren. In dem einen Fall gäbe es nur mechanische Bewegung in der Menschheit, in dem anderen absolut zufällige Einfälle, die sich mit einer sittlichen Gesinnung und Gewöhnung schlechterdings nicht vertrügen.

Die Forderung einer Sozialethik kann also nicht durch empirische Tatsachen begründet werden. Andrerseits ist das Handeln oder Sein des Menschen sittlich, nur insofern es persönlich gewollt ist. Daher ist keine andere Form der Ethik denkbar, als die einer Darstellung des persönlich sittlichen Lebens. Ob sich etwa aus der Betrachtung der Geschichte Sätze über die sittliche Gesamtentwicklung der Völker im Verhältnis zu ihren natürlichen und geschichtlichen Verhältnissen gewinnen lassen, ist eine Frage der Geschichtsphilosophie, die Ethik wird diese Probleme nur gelegentlich streifen können. — Trotzdem sind die besprochenen Anregungen keineswegs umsonst gewesen. Es kann freilich eine schlechte individualistische Betrachtung der Ethik geben, die vergißt, daß die Menschen ihre sittlichen Inhalte aus der gewordenen Geschichte empfangen und sie in der werdenden Geschichte durchleben und durchsetzen. Dem gegenüber ist allerdings zu betonen, daß der Mensch sittlich wird und ist nur innerhalb der Gemeinschaften des Lebens. In diesem Sinn hat die Ethik freilich dem sozialen Faktor Rechnung zu tragen. Diese theoretische Erkenntnis bewährt sich an der Beobachtung des praktischen Lebens mit seiner immer stärkeren Betonung der sozialen Aufgaben der Christenheit.

Die Ethik als Wissenschaft

Weiter ist die methodische Frage zu erörtern, ob die Ethik eine

praktische Wissenschaft (wie die Medizin) oder eine theoretische Wissenschaft ist. In ersterem Fall läßt man sie die Imperative für das sittliche Leben festsetzen. Doch ist dies überhaupt keine Aufgabe wissenschaftlicher Gesetzgebung. Daher trat dieser Auffassung seit Schleiermacher oft die Erklärung entgegen, daß die Ethik theoretische Wissenschaft sei, aber rein deskriptiven Charakter habe, so daß die Ethik nur das sittliche Leben abzuzeichnen hat. Nun ist gewiß das konkrete sittliche Leben der Stoff der Ethik. Aber das wissenschaftliche Verständnis dieses Stoffes kann nur dadurch erreicht werden, daß man sein Wesen oder den ihn beherrschenden und gestaltenden Grundgedanken erkennt und von diesem aus den Sinn, die Berechtigung und den Zusammenhang der einzelnen Bestandteile des Stoffes bestimmt. Es liegt also ein kritisches Verfahren vor. Und gerade dies ermöglicht es, etwaige irrige sittliche Anschauungen in der Christenheit unserer Tage als irrig zu erkennen oder Einseitigkeiten und Lücken des ethischen Urteils zu verbessern. Das wissenschaftliche Verfahren der Ethik hat demnach auch für das praktische sittliche Leben Bedeutung. So wenig in der Regel für den Moment die Theologie für die Menschheit zu bedeuten scheint, so lebhaft empfindet man ihre Kraft, wenn man etwas längere Zeiträume der Geschichte überblickt.

Das System der Ethik.

Die Eigentümlichkeit des christlichen Lebens wird dadurch bezeichnet, daß es ein Leben in der Gemeinschaft mit Gott ist. Dies faßt einerseits das Erleben der erlösenden Herrschaft Gottes in sich, es bezieht sich andrerseits auf die durch diese erlebte Gottesherrschaft gewirkte Betätigung in der Richtung auf das Reich Gottes. Jenes behandelt die christliche Dogmatik, dieses die Ethik. Die Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch ist hier wie dort das Prinzip oder der Mittelbegriff, dort aber wird sie mehr als von Gott im Menschen gewirkt, hier mehr als vom Menschen verwirklicht betrachtet. Wie der Mensch in der Gemeinschaft Gottes lebt, um Gott zu dienen behufs Verwirklichung des obersten Ideals (oder Erreichung des höchsten Gutes) — das ist der Grundgedanke der Ethik. Da nun aber die christliche Sittlichkeit dem Menschen nicht von Natur eignet, so wird es sich 1. nach der Entstehung und dem Inhalt der christlichen Sittlichkeit fragen. Da sodann die christliche Sittlichkeit sich allmählich und im Gegensatz zu vielen sonstigen ethischen Tendenzen des Menschen durchsetzt, so muß 2. von der Entfaltung und Bewahrung der christlichen Sittlichkeit die Rede sein. Und da endlich das sittliche Leben des Christen in steter Beziehung zu den konkreten Gemeinschaften des Lebens steht, so ist 3. über die Bewährung und Durchführung der christlichen Sittlichkeit in den Formen der menschlichen Gemeinschaft zu handeln. — Es wird bei dieser Einteilung also klar werden, 1. worin das oberste Ideal des Christen und somit das christliche Sittengesetz besteht und welche sittliche Richtung mit ihm eintritt, sodann 2. wie das oberste

Ideal behalten und in allmählichem Fortschritt verwirklicht wird, und 3. wie durch diese Verwirklichung eine Erhöhung und Vollendung des Menschenwesens in allen seinen Beziehungen eintritt, oder wie durch den Dienst Gottes die Beherrschung des natürlichen Lebens erlangt wird.

System der christlich-protestantischen Ethik.

I. Die Entstehung und der Inhalt der christlichen Sittlichkeit.

Das Wesen der Sünde.

Jeder Christ gewinnt durch die besonderen Erlebnisse, die ihn zum bewußten Christen machen, ein Urteil über das nichtchristliche Wesen, von dem auch er bisher beherrscht wurde. Sein bisheriger sittlicher Zustand erscheint ihm als das strikte Gegenteil des neuen Lebensstandes, der in ihm begonnen hat. Während er als Christ von der gnädigen Herrschaft Gottes durch das Erleben des Glaubens überzeugt ist, ist er früher gegen die Offenbarung unempfänglich, ablehnend und stumpf gewesen, es war der Zustand des Unglaubens. Während er jetzt, weil er Gottes Herrschaft im Glauben empfindet, sich Gott und seinem Zweck, dem Reich Gottes, in der Willensbetätigung der Liebe zum Dienst hingibt, hat er früher innerweltliche Güter und Ideale erstrebt, weil sie seine egoistische Begierde zu befriedigen schienen. Die Begierde nach der Welt samt der sie begleitenden Lust leitete ihn statt der Liebe zu Gott. Sofern nun aber weiter diese innerweltlichen Ideale in seiner Seele der absoluten Festigkeit entbehrten und der Mensch ihnen zu dienen vorgab, aber doch nur an ihnen hing, weil sie seinen Egoismus befriedigten, erscheint dem Christen das unchristliche Leben als eine fortgesetzte Unwahrhaftigkeit oder Lüge. Damit ist das Wesen des „alten Menschen“ nach seiner sittlichen Seite vom Standort der christlichen Betrachtung her als Unglaube, egoistische Begierde und Lüge charakterisiert. Das ist die Sünde. Nur der Christ hat diese Erkenntnis, denn nur er kennt den neuen sittlichen Lebenszustand, von dem her sich dies Urteil über das natürliche Menschenwesen ergibt.

Die Erkenntnis der Sünde.

Eine scharfe und klare Erkenntnis der Sünde erwartet der Christ demnach nur von dem Christen, denn nur wer das Gute kennt, vermag das Böse zu erkennen. Aber im Rückblick auf sein früheres sittliches Wesen — es haftet ihm ja dauernd an — weiß er auch, daß Ansätze und Anlässe zu der Selbstbeurteilung als böse oder sündhaft auch dem nichtchristlichen Menschen keineswegs fehlen. Einmal ist auch im natürlichen Menschen ein gewisses Bewußtsein, zumal in christlicher Umgebung, von einer Verpflichtung gegen Gott vorhanden. Dann aber ergibt sich in dem sittlichen Bewußtsein die Überzeugung, daß man auch vor dem Maßstab der anerkannten sittlichen Ideale mit seinem sittlichen Handeln nicht besteht, sondern zu kurz kommt. Dies geschieht durch das Gewissen.

Das Gewissen.

Das Gewissen wird durch die vulgäre Definition: „die Stimme Gottes im Menschen“ unklar und unrichtig beschrieben, wie aus der einfachen Tatsache hervorgeht, daß das Gewissen je nach der geschichtlichen

Umgebung des Menschen sehr Verschiedenes und unter Umständen direkt Böses verlangt. Weiter hätte jene Definition nur dann einen Sinn, wenn man bestimmte „angeborene Ideen“ im Menschen annehmen wollte. Wir wissen aber, daß zwar die Fähigkeit, Ideen zu bilden, nicht aber die Ideen selbst dem Menschen angeboren sind. — Der Mensch ist nun aber sittlich so veranlagt, d. h. er ist so beschaffen, daß er die Akte des Selbstbewußtweins auch als moralische Selbstbeurteilung vollzieht. Oder: wir werden unser selbst als eines zusammenhängenden geistigen Ganzen nur bewußt, indem wir uns und unser Handeln zugleich als gut oder böse beurteilen. Diese Selbstbeurteilung als gut oder böse ist das Gewissen. Es ist somit eine Funktion der praktischen Vernunft. Der Maßstab aber, nach welchem diese ihr Urteil vollzieht, ist das oberste Ideal oder das Sittengesetz, das ihr einwohnt. Dies hat sie aber, wie wir gesehen haben, aus der Geschichte überkommen und sich angeeignet. Die berühmte Streitfrage, ob das Gewissen etwas Angeborenes oder Anerzogenes sei, erledigt sich hiernach sehr einfach. Die Fähigkeit ist angeboren, der Maßstab, an dem diese Fähigkeit sich entwickelt, ist erworben. Daraus versteht es sich, daß das Gewissen eine schlechthin gemeinmenschliche Erscheinung ist, und daß es doch überall je nach den religiösen und moralischen Anschauungen einen besonderen Inhalt hat. Es richtet die Taten, die der Mensch getan hat, und es gibt ihm den Maßstab in die Hand, auch sein künftiges Tun zu beurteilen.

Diese gemeinmenschliche moralische Selbstbeurteilung vollzieht sich auch in dem Nichtchristen, und sie zwingt ihn, das Böse in sich zu sehen, sie straft die Lust der bösen Handlung mit Unlust. Und gerade dadurch erhält sie den Menschen sittlich lebendig. Er kann wegen des Gewissens nicht in absolute ethische Skepsis oder Indifferenz versinken. Wie der Gottesgedanke, den er irgendwie überkommen hat, ein Stachel zur Gotteserkenntnis und ein Motiv sich Gott zu unterwerfen bleibt, so irrig und unvollkommen er sein mag, so ist das Gewissen ein nie verstummendes heiliges Gericht, das das Streben nach dem Guten — dies sei so dürftig und verkehrt, wie möglich — aufrecht erhält.

Die Sünde als Schuld.

Mit dem Gewissen steht im Zusammenhang, daß die Sünde als Schuld beurteilt wird. Das Schuldbewußtsein ist einmal eben hierin, daß der Sünder sich gegen seine eigenen Ideale verfehlt, begründet, sodann aber darin, daß diese Ideale nicht als sicher und gottgemäß erscheinen und daher selbst Anlaß zur Schuldempfindung geben. Nicht nur der Christ beurteilt sein vorchristliches Leben als Verschuldung gegen Gott, sondern überall in der Menschheit ist die böse Tat von Schuldbewußtsein begleitet und ist das Gesamtbewußtsein von Schuld gedrückt. Die Menschen werden von ihren Idealen verurteilt, aber sie verurteilen auch ihre Ideale. Je kräftiger dies Schuldbewußtsein sich entfalten kann, desto mehr fühlt sich der Mensch zu einem praktischen Pessimismus hingetrieben, der durch die Erfahrung der Nichtigkeit und Vergänglichkeit unserer Kräfte und

der weltlichen Güter verstärkt wird. Er nimmt nach der obigen Gedankenentwicklung eine doppelte Gestalt an: entweder erscheinen dem Menschen seine Kräfte als unzulänglich für den Zweck, oder der Zweck selbst erscheint als nichtig. Die erste Form lehrt uns etwa die Stimmung Fausts zu Beginn der Goetheschen Dichtung kennen, die zweite ist in Mephistopheles' Wort: „denn alles, was entsteht, ist wert, daß es zugrunde geht" enthalten.

Der sittliche Zustand des natürlichen Menschen.

Man redet in der Sprache der christlichen Lehre von dem „Tode" des natürlichen Menschen. Dies ist ganz zutreffend, wenn man den Christenstand als den wahren sittlichen Lebensstand denkt und demgemäß den ihm entgegengesetzten Stand als sittlichen Tod ansieht. Aber die Bezeichnung wird leicht irreführend, wenn man nämlich durch sie sich dazu verleiten läßt, die sittlichen Kräfte und das sittliche Streben des nichtchristlichen Menschen zu ignorieren oder nur „glänzende Laster" in ihnen zu erblicken. Von einem Todsein im Sinne der Unlebendigkeit oder Erstarrung kann nicht die Rede sein, weil ja derselbe „tote" Mensch der Bekehrung fähig ist.

Mannigfaltigkeit der Sünde.

Dieser Gedanke bestätigt sich an der Mannigfaltigkeit der Formen, die die Sünde im Menschen annehmen kann. Unglaube, Begierde und Lüge machen das Wesen der Sünde aus. Unter diesen Elementen ist der Unglaube eine konstante Größe. Daß der Mensch die Einwirkungen Gottes ablehnt, daß er Gott nicht erkennt und empfindet — das ist der konstante Mangel, die dauernde Verkehrung in seinem Wesen, die ihn eben zum Sünder macht. Dagegen sind die beiden Elemente der Begierde und der Lüge variabel, sie bedingen die Mannigfaltigkeit der Sünde, und zwar im quantitativen wie im qualitativen Sinn. — Der Sündenstand der einzelnen Menschen ist individuell geartet. Einmal weil der Mensch verschiedene Objekte zum Gegenstand seiner Begierde und Lust machen kann, es kann die sinnliche Lust oder die geistige Lust ihn beherrschen, und innerhalb dieser beiden Hauptklassen ist wieder eine große Menge von Spielarten enthalten. Das ist die qualitative Differenz, von der aus man eine Sündentafel entwerfen kann. Dazu kommt, daß in dem Sünder Begierde und Lüge im umgekehrten Verhältnis zueinander stehen. Das heißt: je mehr wirkliche heiße Begierde den Sünder beherrscht, desto geringer ist das Maß der Lüge bei seiner Sündentat, und je matter und schlaffer die Begierde ist, desto mehr Selbsttäuschung ist nötig, um es zur Tat kommen zu lassen. Die Lüge war es aber, die der Sünde den Schuldcharakter aufdrückte. Daher wächst im Leben des Sünders in der Regel die Schuld in dem Maß an, als sein Leben eine Schule der Nichtigkeit der Lust wird. Mit Recht beurteilen wir daher die Sünden leidenschaftlicher Jugend milder als die Sünden des reifen erfahrenen Alters. Es ist aber einleuchtend, wie sehr durch diesen Unterschied die Art des sündhaften Charakters bei den verschiedenen Individuen sich unterscheiden wird. Gewaltige Leidenschaften, die ohne viel Reflexion auf ihr Ziel sich

stürzen, ergeben einen anderen Typus des Sündenstandes, als die mühsam emporgestachelten Begierden einer zähen Selbsttäuschung.

Ebenso mannigfach wie die qualitativen sind die quantitativen Differenzen der Sünde. Es ist ein Unterschied vorhanden zwischen der Begierde nach einem sündhaften Genuß und diesem Genuß selbst. Es ist nicht dasselbe, ob jemand sich einmal von einer Begierde fortreißen läßt, oder ob sie gewohnheitsmäßig seine Seele erfüllt oder sein Handeln beherrscht. Objektiv betrachtet ist fraglos die Gewohnheit des Sündigens das Schlimmere, subjektiv angesehen, werden wir die einzelne Tat, die einer Gewohnheit entspringt, milder beurteilen, als wenn sie zum erstenmal dem Gewissen und dem Sittengesetz, der Sitte und der Scham zum Trotz ausgeführt wird. — Der Protestantismus hat uns daran gewöhnt, die Sünde nur nach ihrer Qualität oder der Gesinnung, die in ihr offenbar wird, zu beurteilen. Das ist richtig, denn die innere Stellung der Seele, nicht die oft durch Zufälligkeiten und Äußerlichkeiten gesteigerten oder herabgeminderten Taten machen das Wesen der Sünde aus. Aber dem gegenüber darf die große Bedeutung nicht verkannt werden, die das Quantitätsverhältnis auf dem Gebiet der Sünde hat. Nach innen hin, sofern die Depravierung des Menschenwesens konkret und fest wird durch das Maß der Sünden. Nach außen hin, sofern das Maß der Sünden ihre verführende und korrumpierende Macht in der Menschheit steigert.

Das Verderben der Sünde.

Man muß die qualitativen und die quantitativen Differenzen des Sündenzustandes verbinden mit den Gegenwirkungen, die die Selbstkritik des Gewissens und die mit dem Gottesgedanken gegebene Kritik der Ziele und Ideale ausüben, um ein umfassendes Bild von der großen Verschiedenheit zu gewinnen, die der Sündenstand im Menschen annehmen kann. Dazu ist ergänzend noch ein Punkt hinzuzufügen. Die Sünde ist eine zerstörende Macht, sie ist naturwidrig. Statt der Lebensgemeinschaft mit Gott gibt sie der praktischen Vernunft niedere innerweltliche, sinnliche Inhalte, statt den Willen anzuspannen zur höchsten Leistung, läßt sie ihn seine Kraft erschöpfen an den kleinen und nahen Zielen der Welt. Damit ist zugleich eine Verrohung des Gefühlslebens und eine Erniedrigung der Stimmung des Menschen gegeben. So erlahmt und erschlafft das Beste im Menschen, seine Natur kann sich nicht ihrer anerschaffenen Art gemäß entfalten, sie verkümmert, wird siech und krank.

Die Sünde der Menschheit.

Aber die Sünde geht nicht nur den einzelnen Menschen an. Da die Menschen in sozialer Wechselwirkung miteinander ein geschichtliches Leben führen, so werden alle Zusammenhänge dieses Lebens von der Macht der Sünde durchdrungen. Die Sünde des einen stärkt die Sünde des andern, und die Sünde hier ruft Sünde dort hervor. So entstehen die gemeinsamen Sündentypen in Familien und Völkern. Ein Zusammenwirken vieler zu dem gleichen Ziel charakterisiert sie. Es wirken aber die Sünden auch einander entgegen und hemmen sich an der vollen Entfaltung. Die Begierden des einen beschränken den Spielraum der Begierden des an-

dern. Weiter aber schwächt die Entfaltung der Sünde die Kräfte des Sünders. Die Extensität der Sünde lähmt die Kraft zur Intensität der Sünde. — So ist der Entwicklungsgang der Sünde in der Menschheit gehemmt nicht nur durch die moralische Anlage des Menschen, sondern auch durch die Sünden selbst.

Die Erlösung.

Das ist das christliche Urteil über den Sündenstand der natürlichen Menschheit. Aus diesem Zustand will das Christentum erlösen. Die Erlösung ist eine Wirkung Gottes auf den persönlichen Menschen. Daraus ergibt sich, daß sie auf geistigem Wege, d. h. durch Gedanken und Worte, auf die Seele einwirkt, daß aber diese Gedanken und Worte andrerseits von der Seele unmittelbar als wirksame Gegenwart des göttlichen Willens erlebt werden. Das ist der neutestamentliche Gedanke, daß das Evangelium nicht bloß Wort, sondern Kraft, nicht nur Menschen-, sondern Gotteswort ist (Röm. 1, 16. 1. Thess. 2, 13. 12; 1, 5).

Gesetz und Evangelium.

Das die sittliche Neubelebung des Menschen bewirkende Wort wird nun von alters her als Gesetz und Evangelium bezeichnet. Die Unterscheidung geht auf Paulus und weiter auf den Gedanken der alten Propheten zurück, daß Gott einst das Gesetz in die Herzen schreiben wird, während es jetzt bloß fordernde Satzung ist. Die Pharisäer erwarteten von dem Gesetz, daß es die Herzen mit der Kraft zu seiner Erfüllung ausrüste; Paulus hat dagegen auf Grund eigener Erfahrung behauptet, daß der Gesetzesbuchstabe bloß Unlust wider das Gute, Sünde und Tod hervorbringe. Die zum Guten belebende und begeisternde Kraft, den „Geist", fand er dagegen im Evangelium oder der Botschaft vom gnädigen Gott. Zwei Religionsstufen treten einander hier gegenüber, die alte Moralitätsreligion und die Erlösungsreligion. Nach jener ist Gott fordernder Wille: er will das Gesetz, damit wir es erfüllen; nach dieser ist Gott wirksamer Wille: er bewegt unser Herz zum Guten. — Diese Unterscheidung von Gesetz und Evangelium hat dann Augustin aufgenommen, und vor allem Luther auf das kräftigste betont. Das Gesetz, das Luther als Ausdruck des „Naturrechts", d. h. des Vernunftrechtes, ansieht, kann im Menschen nur Schrecken, Angst und Ingrimm erzeugen, es kann ihn aber nie gut machen. Es repräsentiert die Anschauung des natürlichen Menschen von Gott und es stammt nicht aus dem Geist. Dagegen macht das Evangelium die Herzen frei, froh und lustig zu allem Guten. An sich wäre, wo Evangelium ist, das Gesetz nicht nötig, aber da der Mensch immer von Sünde angefochten ist, bedarf er auch weiter einer äußeren sittlichen Norm.

Der Sinn dieser Unterscheidung ist einleuchtend. Analogien zu ihr bietet uns die Durchsetzung jedes Ideals in der Seele dar. Zunächst kommt im Hinblick auf die Ferne und Höhe des Ideals die Seele aus Furcht und Bangen und aus der Abneigung wider die Mühen, die ihr zugemutet werden, nicht heraus; dann wird sie dessen durch Erfahrung inne, daß das Ideal zugleich Gut ist, sie wird dafür begeistert und erwärmt und geht mit Lust an die anfangs so mühselige Arbeit. — Im Christen-

tum modifiziert sich die Sache in doppelter Hinsicht. Sofern der Christ das Bewußtsein der Sünde hat, wird die Erkenntnis des neuen ethischen, der Sünde entgegengesetzten Ideals zunächst verurteilend und ängstigend wirken, das neue Ideal wird sonach noch weit abstoßender wirken als wohl sonst. Zum anderen wird die befreiende und begeisternde Wirkung, die das Ideal später ausübt, als Gottes Wirkung und Gabe verstanden. — So viel ist klar, die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ist nicht zu verstehen als Unterscheidung von weniger oder mehr, von diesen oder jenen Geboten, es ist keine Unterscheidung von Lehrstoffen. Beides umfaßt die ganze Offenbarung; für den natürlichen, innerlich von der Sache noch nicht ergriffenen Menschen ist Gottes Offenbarung Gesetz, es sind Aufgaben, deren Erfüllung Gott fordert und durch deren Nichterfüllung man schuldig wird. Für den von Gottes Geist innerlich berührten Menschen ist die ganze Offenbarung Evangelium, es sind Gaben, mit denen Gott das Herz erfüllt, und es ist die Vergebung für alles Böse, das trotzdem das Herz bewegt. Aber es ist in der Sündhaftigkeit begründet, daß wir die erste Stufe nicht zu überspringen vermögen. Und niemand steigt so hoch in seiner sittlichen Entwicklung, als daß der Sinn für das Gute in ihm nicht auch durch Gebote gestärkt werden müßte. Also besteht das Evangelium fort und fort, sofern wir nach sittlicher Betätigung strebende Menschen sind, in uns auch in der Form des Sittengesetzes fort. Nicht eine äußere, fremde, heteronome Autorität ist dies Gesetz aber für uns, sondern eine von uns selbst in ihrer Berechtigung anerkannte Norm unseres sittlichen Lebens, unser eigenes oberstes Ideal, nicht ein „Gesetz der Satzungen“. Und das um so mehr, als ja der wirksame Wille Gottes das zugleich in uns verwirklicht, was uns zur Verwirklichung aufgegeben ist. Da quod iubes, et iube quod vis!

Die Wirkung des Wortes.

Durch das Wort Gottes tritt nun ein Komplex zusammenhängender Begriffe in die praktische Vernunft: der durch Christus offenbare Gott herrscht und erlöst, indem er den Seelen die Richtung auf das Reich Gottes gibt; er gibt das Reich als höchstes Gut, und er gibt es auf als oberstes Ideal. — Diese Gedanken erscheinen der Seele zunächst als fremdartig, ihr sonstiger Inhalt widerstrebt ihnen; große Worte, paradoxe Kombinationen, hohl und leer — das scheint alles zu sein. Macht man aber ernst damit, so sind es ungeheure Lasten, die niemand tragen kann, oder furchtbare Anschuldigungen und Forderungen, die alle Freude am Dasein ersticken. So urteilt der natürliche Mensch zunächst über das Christentum: entweder ist es das Luftschloß der Weltgeschichte, oder es ist das grausamste Gesetz, das je erdacht worden ist. Dies beides erregt Unlust, aber beides hält die Gedanken fest. In beiden Richtungen ist die Mißdeutung durch denselben Mangel bedingt, nämlich Gott ist für die Seele nur ein Begriff und Wort, keine lebendige und erlebte Realität, oder der Mensch hat nur Gedanken über Gott, aber er glaubt nicht an Gott.

Das Neue beginnt dagegen in dem Augenblick, da der Mensch der

wirksamen Nähe und der belebenden Kraft Gottes wirklich inne wird. Dies geschieht, indem die Offenbarung Christi als ewige, fortdauernd wirksame Willensmacht erlebt wird: der Christuswille will mich jetzt. Nun werden alle die Begriffe lebendig, die früher nur fremde Gedanken waren, wie Gott, seine erlösende Herrschaft, das Reich usw. Zunächst wird hierdurch aber das Bewußtsein der Schuld gegen Gott und ihrer Verdammlichkeit nur gesteigert. Aber bald wird der Mensch dessen inne, daß Gott trotz der Schuld ihm gnädig ist, und indem er innerlich überzeugt wird von der Realität der Offenbarung, ergibt er sich mit Freuden Gott und macht Gottes Zweck zu dem seinen. Sündenvergebung und eine neue Richtung der Seele hat er empfangen.

Diese innere Wandlung vollzieht sich zunächst in der praktischen Vernunft und dem Willen und zieht dann auch das Gefühlsleben in ihren Kreis. Aber so wenig sie als eine physische Änderung des Menschen zu erklären ist, so wenig ist sie das Produkt vernünftiger Deliberationen. Die Wandlung ist eine Wirkung der geistigen Herrschaft oder der persönlichen Autorität Gottes in der Seele. Wie alle geistige Autorität, so überwindet auch diese durch die Macht des überlegenen Willens unser Denken und Wollen zur Unterwerfung und zur Annahme von Lebensimpulsen und geistigen Inhalten. Im Widerspruch zu den natürlichen Tendenzen des Menschen wirkt Gott in ihm das Erleben seiner geistigen Macht und die Unterwerfung unter sie. Deshalb ist der ganze Vorgang für den Christen ein Wunder der Neuschöpfung. Er ist eine „neue Kreatur" geworden, sofern Inhalt und Richtung seines inneren Lebens neu geworden sind. Nicht das Sein der Seele als solches ist verwandelt, sondern ihr Sosein, nicht das physische Leben als solches ist, wie durch eine Metamorphose, verändert, sondern das geistige Leben hat schlechthin neue Motive und Ziele empfangen.

Wiedergeburt und Bekehrung.

Nun kann aber dieser Vorgang wie jede geistige Wandlung nur so geschehen, daß der Mensch unter dem Einfluß der beherrschenden geistigen Autorität selbst denkt und selbst will, was jene ihm bietet. Die Freiheit im Reich des Geistes besteht eben hierin, sie gilt auch für das Verhältnis des Menschengeistes zum Gottesgeist. — Damit gewinnen wir aber eine doppelte Perspektive für diese Umwandlung. Sie ist von Gott und nur von ihm gewirkt, insofern wird sie als Wiedergeburt oder Neuschöpfung bezeichnet. Und sie verwirklicht sich im Menschen, sofern er seinen Sinn ändert und sich neuen Zielen zukehrt, insofern wird der Vorgang Bekehrung genannt. Zeitlich angesehen fällt beides zusammen, aber logisch ist die Wiedergeburt die Ursache der Bekehrung.

Der Inhalt des neuen Lebens.

Wie ist nun der Inhalt des neuen Lebens zu umschreiben? Es handelt sich darum, daß der Mensch zu dem sich ihm offenbarenden Gott in eine persönliche geistige Gemeinschaft kommt. Das geschieht dadurch, daß der Mensch rezeptiv Gottes geistige Wirkungen hinnimmt und daß er sich aktiv Gott hingibt. Jenes ist der Glaube, dieses die Liebe.

Der Glaube ist an sich weder theoretische Erkenntnis oder Fürwahrhalten einer Lehre, noch wird sein Wesen ausreichend erklärt als Vertrauen auf Gott. Der Glaube ist zunächst innere Unterwerfung unter die geistige Autorität Gottes oder unmittelbarer Gehorsam. Indem aber dieser Gehorsam das Mittel ist, durch das wir einen Vernunftinhalt gewinnen, ist der Glaube persönliche Überzeugung. Sofern nun dieser Inhalt das ganze Seelenleben erhöht und vertieft, ist der Glaube Lebensgefühl; und sofern der Mensch, der dies erfährt, sich von Gott hinfort nur des Guten versieht, ist der Glaube als dauernder Zustand Vertrauen auf Gott. Alle psychischen Funktionen sind am Glauben beteiligt. Seine Grundrichtung ist aber die, daß der Mensch in sich eingehen läßt und erfaßt, was Gottes erlösende Herrschaft ihm wird und gibt. Es ist Rezeptivität oder nach innen gewandte Aktivität. Der Glaube ist Wille, Überzeugung und Gefühl davon, daß Gott über uns herrscht und für uns ist und daß er über uns herrsche und für uns sei.

Nun ist aber die Herrschaft Gottes über uns empirisch durch subjektive wie objektive Hindernisse gehemmt, durch die Sünde in uns und durch die Macht des Bösen um uns. Aus der Gewißheit der Herrschaft Gottes entnimmt die Phantasie die Antriebe, sich jene Herrschaft durch alle Hindernisse hindurch als verwirklicht vorzustellen. Das ist die Hoffnung. Sie ist nicht ein Zweites neben dem Glauben, sondern sie ist der Glaube in der Beziehung auf Zukünftiges. Im innern Haushalt des Menschen ist sie von größter Bedeutung, denn sie ermöglicht das geduldige Ausharren Täuschungen und Mißerfolgen gegenüber.

Die persönliche Art der Gemeinschaft mit Gott erfordert aber weiter, daß zu der Hinnahme Gottes die Hingabe an ihn oder die Liebe tritt. Die besondere Art und Richtung dieser Liebe ist aber mit dem Glauben gegeben und durch ihn bestimmt. Der Glaube läßt Gottes Herrschaft in uns wirksam werden. Diese Herrschaft aber hat zum Zweck das Reich Gottes. Also kann niemand glauben, ohne zugleich zu wollen, daß Gottes Wirkung sich an der Welt durchsetze, oder daß Gottes Reich wirklich werde. Dieser Wille ist aber nur dann wirklich, wenn der Mensch sich ihm gemäß aktiv betätigt. Das wirkte ja Gottes Herrschaft in ihm, daß er ein neues oberstes Ideal in seine praktische Überzeugung aufnahm. Ideale sind Ideen für das Wollen und Handeln. Also will der Gläubige, was Gott will, oder er will Gottes Reich durch Dienst verwirklichen. Und dies ist eben die christliche Liebe, die reinste und stärkste Anspannung des Willens im Dienst eines absoluten Zweckes. Dabei erwächst aber aus dem religiösen Gedanken, daß Gott selbst diesen Zweck will und verwirklicht, der Liebe der denkbar stärkste Antrieb zur kräftigen Tat und zur frohen Gewißheit der Fruchtbarkeit dieses Tuns. Was könnte mehr anspornen, als daß Gott es will, und was könnte sicherer machen des Erfolges, als daß Gott es tut?

Zwei Fragen liegen nahe: ist dieser Dienst Liebe zu nennen, und wie

verhält sich die Liebe zu Gott zu der Liebe zu den Menschen? Auf die erste Frage ist zu sagen, daß die innigste und festeste Gemeinschaft zwischen zwei Personen in der Gemeinschaft des letzten Zweckes besteht. Das ist das tiefste Verständnis und die innigste Berührung, die zwischen Geistern möglich ist. — Die zweite Frage aber ist dahin zu bescheiden, daß die Liebe zu den Menschen eine direkte Folge aus der Liebe zu Gott ist. Denn ist es Gottes Zweck, das Reich zu begründen, so bedeutet unsere Liebe zu Gott, daß wir die Menschen zu diesem Zweck fördern. Dem Mitmenschen das Beste wollen und alle Beziehungen zu ihm zu Mitteln dieses Willens machen: das ist die christliche Nächstenliebe. Sie hat es immer mit dem Höchsten zu tun, mit der Erlösung und Erhebung der Seele des Nächsten, daher ist sie offen und wahrhaftig. Aber sie weiß auch, wie schwach und leicht verletzt der irrende Mensch ist, daher ist sie freundlich, weise und zart. Und vor allem übersieht sie nicht, wie eng das äußere und das innere Leben zusammenhängen, daher hilft sie in äußerer Not oder hält, wo diese nicht vorhanden ist, eine wohlwollende Haltung in den äußeren Beziehungen dem Nächsten gegenüber ein. Die Liebe zum Nächsten ist also nicht eine idealistische Phrase oder eine taktlose Seelenfängerei. Sie ist vielmehr der ernste Wille, den anderen innerlich auf das höchste zu fördern, worin aber die Freundlichkeit und Zartheit, der Takt und die Hilfsbereitschaft eingeschlossen sind. — Der Nächste ist aber der Mensch, der uns regelmäßig nahesteht oder uns zurzeit gerade nahekommt. An ihm ist die Liebe zu betätigen, und zwar darin, was am nächsten liegt oder wessen er gerade am meisten bedarf. Das zeigt Jesu Gleichnis vom barmherzigen Samariter. Die Phrase, daß wir alle lieben, ist durch die Nächstenliebe abgelöst, aber jeder kann mein Nächster werden.

Die Formen des neuen Lebens

Das Bild von dem neuen sittlichen Leben des Christen wird konkreter werden, wenn wir die Formen, in denen es sich bewegt, in Erwägung ziehen. Glaube und Liebe ist der Inhalt der christlichen Seele. Sie bestehen in uns in der Form der Gesinnung, und eben in dieser Form sind sie dauernd in der Seele gegenwärtig. Es ist nämlich klar, daß die seelischen Akte des Glaubens oder der Liebe bestimmte Zeitmomente ausfüllen und nicht immerfort von der Seele vollzogen werden können. Es kann z. B. jemand nicht eine schwere geistige oder technische Arbeit leisten und zu gleicher Zeit einen Glaubensakt vollziehen. Das ist nicht tadelnswert, sondern eine psychologische Notwendigkeit, die ebenso auf allen sonstigen Lebensgebieten sich kundgibt. Macht man demgegenüber geltend, man müsse „immer wieder an Gott denken", so ist das nicht falsch, aber ungenau. Darum handelt es sich, daß die Grundrichtung im Menschen erhalten bleibt, und daß sie das ganze System des Handelns leitet und bestimmt. Dann wird aber diese Richtung überall dort, wo Überlegung des Handelns eintritt, bei Ruhepunkten oder bei besonderen Schwierigkeiten und Erfolgen, sich mit Leichtigkeit in Akte des Glaubens

und der Liebe umsetzen. Glaube und Liebe bleiben also dem Menschen bei aller Arbeit und allen Abziehungen als Gesinnung und Stimmung, d. h. als Zustand der Seele. Dieser Zustand läßt sich mannigfach bezeichnen. In bezug auf den Glauben haben wir die Gesinnung der Andacht und Innigkeit, des Kindschaftsbewußtseins, des Vertrauens und des Gehorsams samt den Stimmungen der Heilsgewißheit, der Lebenssicherheit und der Weltfreiheit. Die dauernde Unterwerfung unter Gott kommt hierin zum Ausdruck. In bezug auf die Liebe ist es die Gesinnung der Ehrfurcht und der Tatenlust, der Demut und der Geduld, sowie die Stimmung der Sieghaftigkeit und der Beharrlichkeit. Die allseitige Richtung des Lebens auf den Dienst Gottes zeigt sich hierin. — In diesen Formen ist der Zusammenhang mit Gott ein dauernder und ruhender, der bleibt, auch wenn die Akte des geistigen Lebens sich auf weltliche und irdische Dinge richten. Durch sie wird aber zugleich das ganze Leben des Menschen in den Zusammenhang mit Gott hineingezogen und auch das rein Natürliche sittlich qualifiziert.

Eine zweite Form des christlichen Lebens sind die guten Werke. Das Christentum kennt und fordert gute Werke. Dieser Satz muß deutlich zum Bewußtsein kommen entsprechend der rechten Frömmigkeit aller Zeiten. Gut aber sind die Werke des Christen, sofern sie aus dem Glauben stammen oder durch Gottes Geist gewirkt sind, sofern sie Betätigung der Liebesgesinnung sind oder in einer positiven Beziehung zur Verwirklichung des Reiches Gottes stehen, sofern sie sich in den von Gott gegebenen natürlichen Daseinsformen und -bedingungen halten oder Berufswerke — nicht irgendwelche selbstwillige, widernatürliche und daher praktisch nutzlose Betätigungen — sind. Sie sind von Gott und kommen aus dem Herzen und wirken auf das wirkliche Leben ein.

Es kann wirklich gute Werke geben, da ja der Wille Gottes eine gute sittliche Richtung in uns wirkt. Daß dagegen kein christliches Leben nur gute Werke aufweist, ist empirisch, nach dem Selbstzeugnis aller Frommen, ebenso klar. Der Grund dessen liegt darin, daß ja auch das Böse im Menschen eine feste Richtung darstellt. Daher kann aber auch niemand durch seine guten Werke gut oder gerecht werden, denn ihre Reihe wird durch böse Werke unterbrochen. Gut ist ein Mensch im Sinne des Christentums, wenn er die Grundrichtung des neuen Lebens, trotz der dazwischenkommenden Sünden, einhält und für seine Sünden dauernd Vergebung begehrt. Zu diesem Bewußtsein kommt der Mensch aber durch das Gewissensurteil über die Reinheit und Ungeteiltheit seines Strebens (vgl. 2. Tim. 4, 7f. mit 2. Kor. 1, 12 und Hebr. 13, 18).

Die dritte Form können wir als Pflicht bezeichnen. Das oberste Ideal des Reiches Gottes wird zwar durch Gottes Herrschaft verwirklicht, wird aber zugleich von unserer praktischen Vernunft als etwas durch uns zu Verwirklichendes erkannt. Es legt uns daher als Sittengesetz eine Pflicht auf. Da diese Pflicht aber in mannigfachen Beziehungen und

vielen Ansätzen zu verwirklichen ist, entsteht ein ganzes System von sittlichen Pflichten. Das ganze sittliche Leben tritt unter den Gesichtspunkt der Pflicht, die neue Gesinnung sowie die guten Werke. Da nun aber die geistige Gemeinschaft mit Gott uns unsere Pflichten gibt, empfangen wir mit ihnen die Anregung und Kraft zu ihrer Erfüllung. Sie quälen den Christen nicht mehr als fremde aufgedrängte Satzungen, sondern er ist innerlich von ihnen ergriffen und fühlt sich frei zu ihrer Erfüllung.

An den Pflichtbegriff knüpft sich die bekannte Frage nach der Pflichtenkollision. Es können Fälle eintreten, wo die Erfüllung einer Pflicht die Nichterfüllung einer anderen Pflicht, d. h. eine Unterlassungssünde notwendig zu machen scheint. Sehr oft ist nun die Kollision nur eine scheinbare, sei es, daß die eine der beiden Pflichten überhaupt nicht meine Pflicht ist, sei es, daß die eine Pflicht nach der anderen erfüllt werden kann. Es sind aber auch Fälle denkbar, wo die beiden Pflichten notwendig gleichzeitig erfüllt werden müssen. Hier gilt es das ruhige Vertrauen und die Harmlosigkeit des Glaubens zu behaupten und sich mit anderen sittlich erfahrenen Personen zu beraten, weil diese die Verhältnisse leicht klarer überblicken und das wirklich Notwendige egoistischen Selbsttäuschungen gegenüber nüchtern erkennen können. Indessen darf der sittliche Mensch nie die Entscheidung auf andere Personen abwälzen, sondern er ist zur eigenen Entscheidung verpflichtet.

Dagegen ist der Begriff der Notlüge aus der Ethik auszuscheiden. Da hier mit der sittlichen Pflicht der Wahrhaftigkeit die Sünde der Lüge konkurriert, kann hier nicht von Pflichtenkollision geredet werden. Praktisch angesehen fehlt bei der sogenannten Notlüge entweder die Lüge oder die Not. Die Lüge fehlt z. B., wo es sich um Antworten an feindliche Kundschafter (hier liegt eben Kriegszustand vor) oder um Beantwortung von Fragen von Kranken, Wahnsinnigen oder Kindern handelt. Die Not fehlt, wo etwa aus Rücksichten der Bequemlichkeit, des Gewinns, des Erlangens einer Stelle usw. die Unwahrheit gesagt wird. Direkt frivol wäre es, sich bei Steuerhinterziehungen, Zolldefraudationen usw. auf Notlüge herausreden zu wollen.

Die Mittel zur Entfaltung des neuen Lebens.

II. Die Entfaltung und Bewahrung der christlichen Sittlichkeit. Es handelt sich weiter um die Entwicklung des sittlichen Lebens, dessen Ursprung und Inhalt wir kennen gelernt haben. Die geistige Entwicklung ist dadurch bedingt, daß wir die Mittel, durch die wir in eine Richtung gewiesen sind, weiter brauchen, ergreifen und in uns wirksam werden lassen. Eben dadurch entfaltet sich diese Richtung und greift in uns um sich. Der Mensch, der durch das Wort der christlichen Verkündigung einen neuen Lebensinhalt empfing, hält sich an diese Verkündigung. Er sucht sie auf in der Kirche, er liest über sie in der Literatur. Unter Fragen des innersten Bedarfes geschieht dies hinfort, er ringt nach Klarheit und Gewißheit, nach Ausbreitung und Vertiefung des

neuen Lebens. Jetzt erst versteht er den Sinn der erbaulichen und asketischen Literatur; was ihm früher als „alte Scharteke“ durchaus unsympathisch war, fängt an, ihn zu ergreifen und zu erbauen. Dazu kommen die sittlichen Einflüsse, die von dem Bewußtsein, durch die Taufe in ein dauerndes Verhältnis zu Gott aufgenommen zu sein, ausgehen, sowie von dem Abendmahl als der innigsten persönlichen Gemeinschaft mit Christus.

Das Gebet.

Da nun das Leben von dem Bestreben, die Gemeinschaft mit Gott für immer zu empfangen, durchzogen ist, wird es zum Gebetsleben. Das Gebet ist ein Reden mit Gott. Richtet sich das Gebet darauf, was Gott in der Zukunft uns sein soll, so nennen wir es Bitte; handelt es von Taten Gottes in der Vergangenheit, so heißt es Dank; ist es der Ausdruck der Erhebung wegen der gegenwärtigen Nähe Gottes, so wird es zum Lobe. — Es ist klar, daß der Gebetsakt mit dem Glauben in engstem Zusammenhang steht. Nur wer glaubt, kann wirklich beten. Es geht jedem Gebetsakt ein Glaubensakt voraus, der in zeitlichem Zusammenhang zu jenem steht, denn nur dann kann unser Wort an Gott gerichtet werden, wenn wir zuvor seiner Gegenwart innegeworden sind. Aber darum sind die Glaubens- und Gebetsakte keineswegs identisch. Jene sind Gottesempfindungen, diese richten sich auf besondere Taten, die Gott getan hat oder tun will. — Das christliche Gebet geschieht im Namen Christi (Joh. 16, 23. Luk. 11, 9ff.). Das heißt, der Christ betet auf die Autorität Christi hin und im Rahmen der Lebensgemeinschaft mit Christus. Damit ist auch gesagt, um was der Christ beten wird. Es ist das, was uns die Erlösung durch Christus darbietet, nämlich Glaube und Liebe samt ihren Inhalten. Hierum, nämlich um die Stärkung und Erhaltung seines inneren Lebens, betet der Christ bedingungslos, denn er weiß sich hierin schlechthin einig mit dem in Christus offenbaren Gotteswillen. Anders steht es dagegen mit der Bitte um äußere Dinge, wie Errettung aus einer Gefahr, Vermehrung des Besitzes, Hilfe in Armut usw. Daß gerade solche Gebete besonders lebhaft, ja stürmisch ausfallen, ist bekannt und verständlich. Aber es ist eine Vermessenheit, wenn wir die Schranke dieser Gebete übersehen. Wir wissen nie mit Sicherheit, welche Geschicke und Lebensführungen unser inneres Leben wirklich fördern werden. Indem es sich aber hierum bei jedem Gebet handelt, kann das Gebet um äußere Dinge nur hypothetischen Charakter tragen. Wir bitten um dies und das, wie wir es eben verstehen, aber wir bitten eigentlich um die innere Hebung und Stärkung, und um jenes nur, sofern es dieses fördert. „Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist“, spricht Jesus ohne jede Beschränkung, aber in bezug auf das Vorübergehen des Leidenskelches heißt es: „nicht mein, sondern dein Wille geschehe“.

Im Neuen Testament wird die Forderung „allzeit zu beten“ ausgesprochen (Luk. 18, 1. Eph. 6, 18. 1. Thess. 5, 17). Der Sinn dessen ist natürlich nicht, daß alle Zeitmomente des Lebens von Gebeten ausgefüllt sein sollen, sondern daß bei allen Gelegenheiten und Anlässen, die dessen

bedürfen, wir zum Gebet greifen. Wer die Gebete im Leben Jesu sich zusammenstellt, der lernt die klassische Auslegung des „allzeit Betens" kennen. — Übrigens erfordert die Art des Menschen, daß er das Gebet zu einer Gewohnheit seines Lebens macht (Gebetszeiten).

Wie steht es mit der Gebetserhörung? Erhörung findet auch bei dem Lob- und Dankgebet, nicht nur bei dem Bittgebet, statt. Sie besteht darin, daß der Betende das unmittelbare Bewußtsein der Nähe Gottes gewinnt, d. h. daß das Gebet ausklingt in einem Glaubensakt. Wir tun um der Klarheit willen gut, die Gebetserfüllung von der Erhörung zu unterscheiden. Die Erfüllung hat es nur mit dem Bittgebet zu tun. Dabei wird bei der Bitte um Glauben und Liebe die Erfüllung mit der Erhörung zusammenfallen. Anders steht es mit der Bitte um äußere Dinge. Hier kann, wie wir sahen, die Erfüllung unterbleiben oder doch ganz andere Formen als die in unserer Phantasie prämeditierten annehmen; und es kann gerade durch Nichterfüllung uns Erhörung werden. Paulus wurde erhört, als seine Bitte um Befreiung von einem schweren Leiden nicht erfüllt wurde (2. Kor. 12, 8 f.). Natürlich ist es dabei nicht ausgeschlossen, daß Gebete auch so, wie die Menschen es dachten, erfüllt werden; kein Ding ist zu groß oder zu schwer und wunderbar, als daß der Fromme nicht von Gott solche Erfüllung erwarten dürfte. Es ist aber freilich ein Zeichen des Unglaubens und des religiösen Materialismus, wenn man meint, Gott müsse um des Gebets willen Wunder tun. Wer so denkt, verwandelt die Unterwerfung unter Gottes Willen in den Versuch, Gottes Willen zu bestimmen, das würde aber zu einem irreligiösen Gottesgedanken führen.

Indessen, man kann sagen: die Bitten um den Glauben usw. brauchen nicht erhört zu werden, da Gott dies von selbst in uns wirkt; die Bitten aber um äußere Dinge können nicht erhört werden, sofern der Zusammenhang unseres Lebens von Gott vorher bestimmt ist. Mithin wäre das Gebet zweck- und sinnlos. Was ersteres anlangt, so macht das Gebet uns fähig, jene Gotteswirkungen kräftiger in uns aufzunehmen. Es wird also freilich erfüllt, denn ohne Gebet hätten wir nicht, was wir durch das Gebet erhalten. Im andern Fall aber ist jene Vorherbestimmung zuzugestehen, aber auch vorzubehalten, daß sie wunderbare Wendungen in sich enthalten kann. Allein daß die Führungen des Lebens von Gott sind, dessen inne zu werden, ist uns das Gebet ein Mittel. Im Gebet bereiten wir uns vor, durch Glauben auch alle Nöte und Freuden des äußeren Lebens aus Gottes Hand zu empfangen.

Daß das innere Leben des Christen erweitert und vertieft wird durch das Gebet, sowohl durch die Gebetsfunktion als die ihr folgende Erhörung, hat sich gezeigt.

Die Habitualisierung des sittlichen Lebens.

Wir sehen weiter zu, wie das neue Leben durch die Stetigkeit seiner Funktionen gekräftigt wird. Aus der christlichen Gesinnung gehen Glaubens- und Liebesakte hervor. Zunächst bereitet dieser Vorgang

Mühe, wennschon diese Akte mit Befriedigung verbunden sind. Allmählich erleichtert die Gewöhnung das Zustandekommen der Akte. Sie fangen an, immer leichter und häufiger einzutreten. Es macht der Seele keine Mühe, im einzelnen Fall Gott zu sich reden zu lassen, und häufig verbindet sich ganz von selbst mit dem Beginn oder Ausgang der Arbeit die Empfindung der Liebe gegen Gott. Es wird zur lieben Gewohnheit, die Gesinnung in Akte umzusetzen. Indem diese sittliche Habitualität sich über das ganze Wesen ausbreitet, erfüllt man regelmäßig seine Pflichten. Die Gewohnheit der Pflichterfüllung ist die Tugend. Hierdurch aber wird das Leben in seinem natürlichen Bestand allmählich gereinigt und geheilt. Wie das stetige Denken an das Ungöttliche die Seele schlaff, matt und gemein macht, so wird sie durch Glaube und Liebe erfrischt und veredelt. Ein höheres gesunderes Wesen — man kann es an den schlichtesten Christen wahrnehmen — geht von dem neuem Leben in die Natur des Menschen über.

Die ethische Durchdringung der natürlichen Lebensbeziehungen.

Wenn nun Glaube und Liebe immer mehr als Grundbestand unseres Lebens hervortreten, so werden dadurch auch unsere rein natürlichen Weltbeziehungen beeinflußt. Nicht freilich so, daß die Natur denaturalisiert oder das Sinnliche in Geist verwandelt würde. Die Dinge und Beziehungen behalten ihre natürliche Art, aber sie werden als Mittel für das Reich Gottes beurteilt und benutzt. Hab und Gut, Verwandtschaft und Freundschaft, natürliche Begabung, Beruf und politische Stellung bleiben, was sie waren, und werden doch zu etwas ganz Neuem, sofern sie gebraucht werden mit Dank gegen Gott und mit dem Bemühen, in diesen Formen ihm zu dienen. Die Herrschermacht des Glaubens und der Liebe zieht so immer sicherer das ganze Leben des Christen in ihren Dienst. War anfangs nur der Idee nach das Leben dem Christentum unterworfen, so wird diese Unterwerfung allmählich immer mehr zu einer konkreten Tatsache des sittlichen Lebens. — Dabei können freilich in dem Einzelleben Unregelmäßigkeiten auftreten. Es kann einem gewaltig intensiven christlichen Seelenleben ein ganz geringer Stoff an natürlichen Kräften und Mitteln zur Verfügung stehen, und es kann ein schwächliches Flämmlein inneren Lebens berufen sein, ganze Berge an Besitz und äußeren Kräften zu erleuchten. Doch das sind abnorme Erscheinungen. Aber die Unlust, die über der unbequemen Verteilung von Stoff und Kraft erwächst, wird aufgehoben werden durch die Lust, Gott Dienst zu leisten; die Qualität der inneren Arbeit muß über die quantitativen Mängel trösten.

Gewohnheit und Kräftigkeit des neuen Lebens.

Ein Bedenken erhebt sich: wird das Christentum immer mehr zur zweiten Natur oder zur Gewohnheit des Menschen, muß dann nicht notwendig seine Frische und Kraft verfliegen? Dann würde der paradoxe Satz zu bilden sein: je mehr jemand christlich wird, desto weiter entfernt er sich vom Christentum! Es ist ja richtig, daß die Begeisterung und Erregung der „ersten Liebe“ schwindet, aber es heißt die Sache völlig verkennen, wenn diese Erregungszustände zum Maßstab des Christenstandes

gemacht werden. Sie sind in den Anfängen der Entwicklung natürlich, aber in ihrem Fortgang den meisten Temperamenten nicht möglich. Es bedarf ihrer auch nicht. Die ruhige Stetigkeit des gewohnten Handelns ist nicht minder frisch und tief als die ersten Taten; und mehr als das, wer eine Sache dauernd fördern will, dem gelingt es nur, wenn er die Übung des Handelns erreicht hat. — Das Bedenken als solches ist nicht berechtigt, aber immerhin liegt ihm eine Wahrheit zugrunde: das „Gewohnheitschristentum" im Sinn äußerer Observanzen und Formen ist nicht rechtes Christentum, auf die innere Gewöhnung kommt es an, von innen nach außen muß sich die Tugend bilden.

Der Kampf wider die Sünde zur Bewahrung des neuen Lebensstandes.

Wir haben erkannt, daß Glaube und Liebe sich entfalten und ausbreiten in der Seele, daß sie zur Gewohnheit im Menschen werden und dadurch alle seine Lebensbeziehungen umspannen und leiten. Nun steht aber diesem neuen Leben der Gegner immer noch gegenüber, der seine Anfänge behindert hat, es ist die Sünde. Die sittliche Entfaltung, von der wir sprachen, muß daher immer verbunden sein mit der Bewahrung des neuen Lebens oder mit dem andauernden Kampf wider die Sünde. Die Mittel in diesem Kampf sind keine anderen als die, welche die Entfaltung bewirken, nämlich das innere und bewußte Leben des Glaubens und der Liebe und die göttliche Offenbarung, die dies Leben wirkt und erfüllt. Keine neuen Offenbarungen sind in diesem Kampf zu erwarten und keine „besonderen" Kräfte werden uns für ihn zuteil. Der „Enthusiasmus" möchte wohl den Himmel entzweireißen und die Natur verwandeln, das gelingt nicht, und es zieht nur die Aufmerksamkeit ab von dem Kern des Kampfes.

Auch der Christ bleibt Sünder. Ist auch durch die Wiedergeburt die Alleinherrschaft der Sünde gebrochen, und haben Glaube und Liebe die Leitung in der Ökonomie der Seele übernommen, so bleibt doch ein zweiter Seeleninhalt im Menschen lebendig, und er trachtet mit psychologischer Notwendigkeit danach, die Herrschaft wiederzuerlangen oder wenigstens eine Nebenregierung im Menschen zu etablieren. Drei Möglichkeiten kommen dabei in Betracht: 1. bestimmte Lieblingssünden sollen neben dem neuen Leben bestehen bleiben und es nur in etwas einschränken, ein Teil richtet sich wider einen Teil; 2. das Ganze erhebt sich wider das Ganze, die Durchführung des Christentums scheint nicht zu halten, was sein Anfang versprach, statt Sieg hat man nur Kampf, statt praktischer Erfolge nur schwankenden Besitz, das Ganze drückt, statt zu befreien, so läßt man es fallen wie einen täuschenden Traum; 3. der Anfang wider die Vollendung: es soll bleiben bei den unklaren Gefühlen, bei den frommen Regungen und impulsiven Taten des Anfangs, man will gleichsam ein ewiger Konfirmand bleiben. — Die erste dieser Möglichkeiten mündet in die zweite aus, jene ist mehr Sache der energischen, diese der schwächlichen Persönlichkeiten. Aber auch bei ihr wird aus der Nebenherrschaft der Sünde eine Alleinherrschaft; es kann nicht anders sein, denn die

Sünde ist ein Ganzes, ein Prinzip, das, wenn man ihm den Spielraum läßt, das entgegengesetzte Prinzip aufhebt. Bei der dritten Möglichkeit kann der Zwiespalt das ganze Leben über dauern, Unsicherheit und Äußerlichkeit, Furcht und Heuchelei kennzeichnen ein solches Leben. Statt zum Frieden und zur Tat zu kommen, wird man ein Märtyrer der Unentschlossenheit, Halbheit und Furcht. Durch niemand wird das Christentum so sehr zum Spott als durch diese Halben. Und doch ist ein Stück wahren Lebens in ihnen, das ihnen selbst und anderen zum Segen werden kann.

Bei dieser Sachlage ist der Kampf gegen die Sünde eine sittliche Notwendigkeit. Zwei Methoden dieses Kampfes sind zurückzuweisen. Der Rigorismus, der durch den Pietismus repräsentiert wird, gebietet gewisse gute Handlungen als notwendig und verbietet bestimmte natürliche Handlungen, die an sich nicht unsittlich sind (die sog. Adiaphora, z. B. Tanzen, Theater, Rauchen, Vergnügungen), aber zur Sünde verlocken können. Der Laxismus — er liegt dem Jesuitismus wie der Orthodoxie nahe — weist auf die kirchlichen Gnadenmittel und die Sündenvergebung hin und gibt die Adiaphora frei. — Die beiden feindlichen Brüder sind einander verwandt. Beide veräußerlichen die Sachlage, beide halten bestimmte Satzungen oder Lehren für genügend, und beide rauben dadurch dem Kampf seinen persönlichen geistigen Charakter, sie unterbinden das Leben, statt es zu entbinden.

Die rechte Art des sittlichen Kampfes lehrt uns der evangelische Begriff der Buße kennen. Nach altprotestantischer Anschauung faßt die Buße zweierlei in sich: die Reue und den Glauben, nicht nur die Reue, die der neuere Sprachgebrauch vielfach irreführend als Synonym der Buße faßt. Die Sache ist nun diese. Wenn der Christ gesündigt hat, verurteilt ihn sein Gewissen deshalb, er fühlt sich schuldig. Dieser Gewissensvorgang ist von einem kräftigen Gefühl der Unlust begleitet. Diese Unlust ist die Reue. Sie ist ein Gefühl der Scham und der Unzufriedenheit mit sich selbst. Es kann wohl vorkommen, daß jemand mit heiligem Ernst sich eine „ewige Reue“ gelobt. Diese ist aber psychologisch nicht möglich, denn das Reuegefühl wird notwendig in der Seele verdrängt durch positive Lustregungen. Es handelt sich also darum, daß der Affekt der Reue umgesetzt wird in positive sittliche Gesinnung. Nun war der Glaube der Maßstab, an dem sich das Reuegefühl erzeugte. Die Unlust der Reue besteht, weil der Glaube der Seele fehlte. Also drängt die Reue über sich hinaus wieder zum Glauben. Der Glaube hebt sie auf, indem er die Sündenvergebung zum Inhalt hat und indem er von Gott wieder die Motive und die Kraft zum guten Handeln empfängt. Er gibt das wieder, durch dessen Mangel die Reue entstand. Oder die Reue des Sünders ist der Weg zurück zum Glauben und damit auch zur Liebe.

Dort ist der rechte christliche Kampf, wo die Stimme des Gewissens gehört, der Reue Raum gelassen und ihrem Antrieb zurück zum Glauben

Folge gegeben wird. Der Schmerz und die Unlust der Reue weist durch die Negation des Bösen auf das Gute, und der Glaube hält durch die Antriebe, die er schafft, positiv vom Bösen zurück. Aber dies wie jenes erfordert Aufmerksamkeit auf sich selbst, Selbstverleugnung und innere Anstrengung. Niemand vermag diesen Kampf zu führen, der die wirklichen Freuden, Schmerzen und Erfolge draußen sucht und für die eigene Seele nie Sinn und Zeit findet. In das inwendige Leben weisen die Kämpfe der Buße, nichts dient so zur Reifung des inneren Lebens als diese Kämpfe.

Durch sie wird der Widerstand der Sünde überwunden. Mit anderen Worten: trotz der Unterbrechungen, die die Sünde verursacht, bleibt der Mensch auf dem Weg der sittlichen Entfaltung. Daß das innere Wachstum, trotz der Hemmungen, fortgeht — dazu dient die Buße. — Es ist verständlich, daß die schweren Kämpfe, von denen wir reden, auch das äußere Leben in Mitleidenschaft ziehen. Es handelt sich um den Begriff der Askese. Im evangelischen Sinn besteht die Askese darin, daß wir unsere natürlichen Kräfte so üben und bilden, daß sie als Organe des neuen geistigen Lebens brauchbar werden, und daß wir auf alle Anregung und Erregung Verzicht leisten, die das Niedere in uns gegen das Höhere, das alte gegen das neue Wesen stärken. Bei ersterem handelt es sich um die positive Selbsterziehung (etwa durch Regelmäßigkeit des Lebens und Ordnung der Arbeit und Erholung, Ausbildung der Anlagen usw.), bei dem zweiten um das „Fasten“ im weitesten Sinn, d. h. den freiwilligen Verzicht auf an sich gute, uns aber gefährliche Genüsse. Jenes kann als seelische Gymnastik, dies als Diätetik bezeichnet werden. Aber auf diesem Gebiet sind die Ordnungen in persönlicher Freiheit und nach individuellem Bedarf zu gestalten. Dazu den Anstoß zu geben, ist eine wesentliche Aufgabe der Erziehung.

Das Ziel der christlichen Entwicklung.

Wir haben die Entstehung, die Entfaltung und die Behauptung der christlichen Sittlichkeit beschrieben. Daß Glaube und Liebe fester Inhalt des menschlichen Geisteslebens werden, so daß sie das gesamte Handeln und den Zustand des Menschen bestimmen, das ist die Aufgabe der christlichen Sittlichkeit. So entsteht die sittliche Gewöhnung der sittlichen Gesamtbetätigung oder der christliche Charakter. Dadurch wird die Gesinnung und die Betätigung des Menschen konzentriert auf die Verwirklichung des Reiches Gottes. Alles dient dem Zweck, den Gott selbst in der Geschichte der Menschheit durchführt, nämlich die Menschheit auf ihre bestimmungsmäßige Höhe zu bringen, oder durch Glaube und Liebe einen Zustand der Seligkeit in der Menschheit herzustellen.

Das Ziel wird in drei Stufen erreicht: 1. Der einzelne Mensch entwickelt sich zum christlichen Charakter und erreicht dadurch die Stufe der sittlichen „Vollkommenheit“, die ein aufrichtiges und kraftvolles Streben nach der sittlichen Vollendung ist. 2. Die Menschheit wird immer tiefer und weiter durchdrungen von der göttlichen Herrschaft und orga-

nisiert sich in ihrem Zusammenleben immer einheitlicher zu einem Reich des höchsten sittlichen Ideals. Sie dringt in ihrer Geschichte immer weiter zum höchsten Fortschritt vor. Freilich wird sich dem gegenüber auch eine neue feste Organisation des Bösen in wachsender Geschlossenheit ergeben. 3. Darüber hinaus liegt die Vollendung, da das Reich Gottes verwirklicht ist, und seine Glieder, ohne die hemmenden Fesseln der Sünde, sich im vollendeten Glauben nur von Gottes Herrschaft leiten lassen und in der vollendeten Liebe nur Gottes Willen dienen. Das ist die ewige Seligkeit im ewigen Reich Gottes. Da wir diesen Zustand in unserer empirischen Welt nicht verwirklicht zu denken vermögen, so müssen wir uns diesen Zustand als jenseitige Vollendung vorstellen, die durch Gottes absolute Erlöserherrschaft gewirkt wird.

Die Lebensfunktionen der kirchlichen Gemeinschaft.

III. Die Bewährung und Durchführung der christlichen Sittlichkeit in den Gemeinschaften des Lebens. Wir stellen an die Spitze die kirchliche Gemeinschaft, denn sie ist die Gemeinschaft der direkten Arbeit für das Reich Gottes, und sie stellt die derzeitige irdische Verwirklichung des Reiches Gottes dar. Die Kirche ist das Gemeinwesen des Glaubens und der Liebe, sie bekennt und verbreitet als Gemeinschaft den Glauben, und sie betätigt als Gemeinschaft die Liebe. Das ist ihr ethisches Wesen. Daraus ergibt sich aber, daß die Kirche bestimmte Funktionen ausüben muß, die aus ihrem Wesen direkt abfolgen. Es sind folgende: 1. die Predigt des Evangeliums samt der Sakramentsspendung. Alle Glieder der Kirche sollen Zeugen der göttlichen Offenbarung sein für die Menschen ihrer Zeit. Darin liegt, daß sie Gottes Wahrheit vertreten, in persönlicher Überzeugung und nach dem Bedarf ihrer Zeit. 2. Die Einwirkung der jedesmaligen älteren Generation auf die jüngere oder die christliche Erziehung; nicht nur um die Mitteilung bestimmter Kenntnisse und Lebensformen, sowie um die äußere sittliche Gewöhnung handelt es sich hierbei, sondern um die Fortpflanzung der erlebten Mächte eines neuen sittlichen Lebens. 3. Der gemeinsame Kultus oder die gemeinschaftliche Erbauung. Daß Ort und Art des Kultus zweckentsprechend, d. h. zur Erbauung geeignet gestaltet werden, ist die Aufgabe. Dazu kommt die sittliche Ausnutzung der Zeit der Erbauung in dem Gottesdienst wie im Hause. Es handelt sich um den christlichen Sonntag. Er ist keineswegs bloß ein Tag der äußeren Erholung, sondern er soll dem Christen vor allem zur inneren Erbauung und Erhebung dienen; das geschieht aber noch keineswegs dadurch, daß die Arbeit eingeschränkt wird. Das Arbeitsverbot macht nicht das Wesen des Sonntags aus, sondern schafft dem Sonntag nur den Spielraum. Außer der kirchlichen Erbauung wird in unseren Verhältnissen der Sonntag der Gemeinschaft von Gemüt und Herz in dem Kreise der engeren oder erweiterten Familie zu dienen haben. Nicht große Geselligkeit, sondern intime Gemeinschaft der durch Bande des Blutes und der christlichen

Gesinnung Verbundenen ist zu erstreben. Aber der Sonntag, dessen Recht heute allgemein anerkannt wird, ist in dem christlichen Leben vielfach zum Problem geworden. 4. Die Seelsorge wendet sich an den Nächsten, dessen Seele von besonderer Not und Gefahr bedrückt ist; auch sie ist eine gemeinchristliche Aufgabe. 5. Die Innere Mission ist die gemeinschaftliche christliche Liebesarbeit an allen denen, die durch die äußeren Nöte und Versuchungen des Lebens in Gefahr stehen, an Glaube und Liebe behindert zu werden oder Einbuße zu erleiden. Sie erstreckt sich daher nicht nur auf die unteren, sondern auch auf die oberen Bevölkerungskreise. Sie will nicht nur Werke der Liebe ausüben, sondern auch der Verbreitung und Durchsetzung des Glaubens im christlichen Volksleben dienen. Die Innere Missionsarbeit ist die größte Tat der Kirche des 19. Jahrhunderts; eine ungeheure Tätigkeit ist entfaltet worden, und über fast alle Nöte und Gefahren hat die Liebe ihr Netz gebreitet. Das Netz ist immer weiter zu spannen, und immer mehr Hände und Herzen sollen an ihm arbeiten. — Die christlich-soziale Arbeit ist nur eine Erweiterung der Inneren Mission. Zieht diese die aus dem Sumpf, die in ihm zu versinken drohten, so ruft jene zur Arbeit auf, einen sicheren Weg durch den Sumpf zu bauen. Es handelt sich dabei wesentlich um die Verbesserung der Lage der Bevölkerungsklassen und der Personen, die trotz Arbeitswilligkeit und Arbeitstüchtigkeit entweder keine Arbeit finden oder durch ihre Arbeit nicht die Mittel zum Leben — nicht nur zur bloßen „Existenz“ — erwerben können. Die große Wendung zum Kapitalismus und zu dem Welthandel hat die sozialen Fragen der Gegenwart erzeugt oder aktuell gemacht. Der Staat und die Kirche haben das gleiche Interesse an der Lösung dieser Fragen auf friedlichem Wege. Der Staat hat die Aufgabe, auf dem Wege der Gesetzgebung diese Lösung anzubahnen, die Kirche oder die Christenheit aber hat das lebhafteste Interesse daran, daß ihre Glieder den sittlichen Sinn dieser Fragen verstehen, an ihrem Teil an der Lösung mitarbeiten und den Geist der Liebe verbreiten, in dessen Namen und in dessen Kraft die Notwendigkeit einer Lösung sich begreift. Dabei bekämpft die Kirche jenen „Geschichtsmaterialismus“, nach dem der äußere Wohlstand das sittliche Leben verbürgt, durch den Gedanken, daß die sittliche Weltanschauung den Völkern das wahre Leben bringt, welches der alleinige Bürge echten Kulturfortschrittes ist. Darin ist aber eine Fülle sittlicher Anregungen und praktisch-sittlicher Taten beschlossen. Diese Arbeit wird immer bedeutungsvoller werden, je mehr die Christenheit ein wirkliches Verständnis der wirtschaftlichen Lage erwirbt und je deutlicher sie erkennt, daß ihre Aufgabe nicht die technische Lösung der vorhandenen Schwierigkeiten sein kann, sondern die Forderung und die Förderung der Liebe in allen Lebensverhältnissen. — 6. Der Glaube an den Herrn, dessen die Welt werden soll, und die Liebe zu allen denen, die er erlöst hat, macht die Kirche zu einer Missionskirche. So ist es von Anfang an gewesen, und so wird es mit

innerer Notwendigkeit bleiben, solange es lebendigen Glauben und heilige Liebe geben wird. Daß auch hierdurch, wie durch alle christliche Arbeit, die geistige Erhebung der Menschheit zur höchsten Kultur gefördert wird, bedarf keines Beweises mehr. — 7. Daran schließt sich die letzte Lebensfunktion der Kirche, die Theologie oder das wissenschaftliche Verständnis des Christentums. Indem das Christentum in der Kulturwelt sich ausbreitete und eine Verbindung mit dem sonstigen geistigen Besitz der Menschheit erstrebte, ist die Theologie entstanden. Und indem diese Verbindung immer fester geworden ist, ist auch die Notwendigkeit der Theologie immer deutlicher geworden. In jedem Zeitalter fällt der Theologie die Aufgabe zu, den Sinn des Christentums im geistigen Leben der Zeit zu deuten und seine Wahrheit und seine Kraft zu erweisen. So vertieft die Theologie — in langsamer Arbeit, durch mancherlei Gegensätze hindurch — nach innen hin die Erkenntnis der Geschichte und des Wesens des Christentums und eröffnet dadurch nach außen hin den neuen Kulturepochen den Zugang zum Christentum. Sie ist die Vorkämpferin in dem Kampf um die Weltanschauung, der sich in der Kirche fortgehend aus dem Zusammentreffen des natürlichen Weltbildes mit dem religiösen Erleben der Kirche ergibt. Aber nicht um eine natürliche evolutionistische Religionsphilosophie oder Religionsgeschichte handelt es sich ihr dabei, sondern um die Erkenntnis der Offenbarung Gottes, ihres Inhaltes und ihrer Wege und Ziele.

Die amtliche Organisation der Kirche.

Das ist das Leben der christlichen Gemeinde für sich und für die ganze Menschenwelt. An diesem Leben nehmen alle Christen teil, und diese Funktionen sollen an sich von allen Christen ausgeübt werden. Aber damit sie nie stocken und auf Grund gehöriger Kenntnisse und Fähigkeiten regelmäßig ausgeübt werden, sind in der Christenheit besondere Ämter entstanden. Das oberste und wichtigste unter ihnen ist das Pfarramt. Dazu kommen die theologischen Lehrämter und das Kirchenregiment. Die Aufgabe dieser Ämter ist durch die vorangegangenen Erörterungen gekennzeichnet. Der freien ungehinderten Ausübung der Lebensfunktionen der Kirche dienen sie, indem sie Organe dieser Funktionen sind. Sie stehen aber nicht — etwa kraft eines „göttlichen Rechtes“ — über der Gemeinde, sondern sie stehen in ihr und unter ihr als ihre Mandatare und Organe.

Aber diese ideale Stellung dreht sich in der Praxis notwendig um. Die Ämter als Ämter leiten und regieren, sie vertreten eine feste Ordnung und machen dies zur Norm der Entwicklung. Es handelt sich um die rechtliche Organisation der Kirche oder um das Kirchenrecht. Sofern die Kirche als Gemeinschaft im Staat lebt, muß sie sich als eine rechtliche Organisation darstellen und muß sich demgemäß rechtsgültige Ordnungen, rechtlich befugte Behörden und rechtsverantwortliche Beamten gefallen lassen. Als Gemeinschaft bedarf die Kirche der Ämter, als eine Gemeinschaft des wirklichen Lebens bedarf sie der kirchenrechtlichen

Organisation. Es muß also in ihr ein zu Recht bestehendes Bekenntnis, eine rechtliche Verfassung und Ordnung geben. Nur in diesen Formen kann sie als staatlich anerkannte Gemeinschaft leben. Nun aber sind alle diese Ordnungen nach evangelischer Anschauung nicht „göttlichen" Charakters, sondern sie sind menschliche Ordnungen, wie alle Rechtsformen, daher der Kritik unterstellt und wandelbar. Auch durch die „Freikirche" würde hieran nichts geändert. Die Schwierigkeiten, die hier vorliegen, sind darin begründet, daß auf evangelischem Boden wenigstens die kirchlichen Behörden staatlichen Charakter haben oder zu haben scheinen, sodann darin, daß die Autorität der kirchlichen Ordnungen nie als eine absolute gelten kann, wie in der katholischen Kirche. Aus dem ersten ergibt sich die Klage über den Mangel an „Freiheit" der Kirche, man empfindet die „Staatskirche" als Druck; aus dem anderen folgt der Kampf der „Richtungen" in der Kirche, die alle hinter das Kirchenrecht zurückgehen, nämlich auf die Offenbarung oder die Schrift und aus ihr das Recht ihrer Lehren und Tendenzen zu begründen versuchen. — Beides, meint man nicht selten seit Schleiermacher, würde Besserung finden durch die völlige Trennung von Staat und Kirche. Allein die praktischen Bedenken, die dem gegenüberstehen, erscheinen den meisten unüberwindlich. Sittliche Pflicht würde eine Separation von der Landeskirche erst dann, wenn diese die Predigt und Sakramentsspendung im Sinne der Offenbarung verhinderte.

Die Kirchlichkeit.

In der Kirche betätigt sich der einzelne Christ sittlich, indem er 1. die Lebensfunktionen der Gemeinschaft an seinem Teil und nach seiner Kraft mit ausübt, 2. indem er diese Funktionen auf sich wirken läßt, 3. indem er seine Kraft an die Reinigung und Ausgestaltung der konkreten Formen jener Funktionen setzt, in dem Bewußtsein, daß sie die wesentlichen Mittel zur Realisierung des höchsten Ideals des Reiches Gottes sind. In dieser dreifachen Betätigung besteht die Tugend der Kirchlichkeit. Wie in jeder Gemeinschaft das einzelne Glied allen übrigen gegenüber sowohl Subjekt als Objekt ist, so auch in der Kirche. Im Bewußtsein, Propheten- und Priesterarbeit in Gottes Dienst leisten zu müssen und Organ heiligen Geistes zu sein, wirkt der Mensch auf die Gemeinschaft ein. Und in der Erkenntnis, daß Gottes Wirkungen im geschichtlichen Leben dieser Gemeinschaft ergehen, läßt er dieses Leben auf sich einwirken. Und dieses wie jenes weist auf die Pflicht, die Brauchbarkeit und Zweckmäßigkeit der kirchlichen Formen und Formeln behutsam im Auge zu behalten. Hierfür gilt Schleiermachers Wort: „Die Reformation geht noch fort."

Die Familie.

Die älteste natürliche Lebensgemeinschaft ist die Familie. Sie erwächst aus der Ehe. Der natürliche, nicht bloß physische, sondern auch seelische Gegensatz der Geschlechter zieht sie zugleich zueinander hin. Dieser allgemeine Trieb der Geschlechter zueinander nimmt in der Konzentrierung auf ein Individuum die Form der sinnlich-seelischen Geschlechtsliebe an. Diese führt zur Ehe. Die eheliche Gemeinschaft verbindet die

beiden verschiedenen Individuen zu einer Einheit gemeinsamen Empfindens und Handelns, Erlebens und Auslebens, durch die das persönliche Leben beider gesteigert, aber die natürlichen Einseitigkeiten und Schroffheiten ausgeglichen werden. Durch diese wechselseitige Ergänzung stellt das Ehepaar die Menschheit in sich dar und ist dementsprechend in seiner Einheit Erzeuger neuer Menschheit. Das gilt nicht bloß von der physischen Hervorbringung der Nachkommenschaft, sondern auch von ihrer geistigen Gestaltung. In seiner geistigen Einheit wirkt das Ehepaar auf die innere Ausbildung seiner Kinder ein, dadurch von vornherein den geistigen Ertrag der Einheit der Geschlechter auf sie übertragend. Nichts ist daher so verkehrt, als wenn der Vater sich nur die Erziehung der Söhne, die Mutter nur die der Töchter angelegen sein läßt, oder als wenn für jene nur die Strenge, für diese nur die Milde in Anwendung kommt. Vater wie Mutter haben an der Erziehung beider Geschlechter eine gleich große und wichtige Aufgabe. Sieht man auf das Ziel der Erziehung, so besteht es darin, daß die Eltern den geistigen sittlichen Ertrag ihres gemeinsamen Lebens den Kindern innerlich aneignen, wie sie ihnen auch den äußeren Ertrag ihrer Arbeit vererben. So wird das Haus zu einer Zelle in dem großen Organismus der Menschheit, in dem sich die Lebensbewegung der Geschichte abbildet: das Ältere, Stärkere und Reifere leitet und bildet das Junge, Schwache und Unreife. Und wie in der Menschheit die Geleiteten die ihnen überlieferten Inhalte der Leitenden selbständig und individuell sich aneignen, so geschieht es auch im Hause. Nicht bloße Erben sollen in ihm heranwachsen, sondern eigenartige selbständige Persönlichkeiten. Das geistige Erbe ist nur dann ein wirklicher Wert, wenn es inneres Eigentum wird.

Aus der Erkenntnis des Wertes der Ehe und der Aufgaben der Familie sind einige Folgerungen zu ziehen. Einmal die Monogamie sowie die prinzipielle Gleichheit der Ehegatten in ihrer Stellung und ihrem Recht, was die leitende Stellung des Mannes im Hause nicht ausschließt. Dann die prinzipielle Unauflöslichkeit der Ehe, es sei denn, daß sie in Wirklichkeit aufgehoben ist, so daß die „Scheidung“ nur eine Tat der Sünde konstatiert. — Ferner aber ist die Pflicht zur Ehe aus der Erkenntnis ihrer Bedeutung zu folgern, es sei denn, daß besondere Mängel und Schäden oder auch eigenartige Aufgaben ein Recht auf Ehelosigkeit gewähren. Nicht nur die sittlichen Gefahren der Ehelosigkeit (Prostitution) oder soziale Notstände (Frauenfrage) legen dem sittlichen Menschen die Pflicht zur Ehe nahe, sondern vor allem die Erwägung der sittlich geschichtlichen Aufgaben, die durch die Familie in der Menschheit zu lösen sind. Schließlich ergibt sich von diesem Gesichtspunkt her auch die Erwägung der sittlichen Bedingungen des Eheschlusses. Weder darf die natürliche sinnliche Neigung fehlen, noch darf es mangeln an den Vorbedingungen zu einer geistigen, religiösen und sittlichen Gemeinschaft. Allzu große Differenzen in Alter, Bildung, religiös-sittlicher Anschauung, Stand pflegen zu einer Mesalliance ethischer Art zu führen.

Mit dem Gesagten ist auch die Stellung des Christen zur Familie bezeichnet. Die Gaben der Ehe und der Familie nimmt er im Glauben als von Gottes Herrschaft gegebene hin, und er trachtet seiner Gesinnung gemäß die Familie zu gestalten zu einem Organ der Verwirklichung des Reiches Gottes. Das gilt von der sittlichen Gemeinsamkeit des Lebens der Ehegatten, und besonders von ihrer Einwirkung auf die heranwachsende Generation, sowie auf das Gesinde und alle Personen, die das gesellige Leben in die Gemeinschaft der Familie führt. In der Gemeinschaft der Familie ist das neue Leben des Christen zu bewähren, und es ist in ihr und durch sie auszubreiten. In diesen besonderen Formen soll sich das neue Leben entfalten und durchsetzen. An Kämpfen wider die Sünde in uns und um uns wird es dabei nicht fehlen.

Das Volk.

Von der Familiengemeinschaft gehen wir fort zum Volk. Auch hier ist zunächst die gemeinsame Herkunft das Band der Einheit. Die physische Organisation gibt den Gliedern des Volkes gemeinsame Fähigkeiten, die im Zusammenhang mit der Natur des Landes und der geschichtlichen Schicksale eine eigentümliche Gestaltung aller ergeben (Rasse, Volkstum, Sprache, Sitte).

Dies alles ist nun aber die physische Grundlage für die geistige Gemeinschaft des Volkes, die sich in der Arbeit für gemeinsame Ziele darstellt. Die physische Art des Volkes ist Produkt der natürlichen Entwicklung und ihrer Züchtung. Sie bietet einen weiten Spielraum der Möglichkeiten der geistigen Gemeinschaft dar. Diese aber entfaltet sich auf dieser Naturbasis zu einem freien Miteinander-, Widereinander- und Füreinanderwirken oder zu einer Gemeinschaft der Geister. „Führende Geister“ oder „Helden“ erleben neue Ideale, und sie ziehen zuletzt alle in dies Erlebnis hinein. Sie organisieren die vorhandenen Kräfte zur Arbeit für diese erlebten Ideale. Dadurch wird die Beherrschung der Natur und die freie Verwendung der natürlichen Kräfte der Menschheit gehoben, die Ideale führen zu Gütern, und diese weisen auf neue Ideale hin. Und eben in dieser geistigen Lebensgemeinschaft wird der Mensch immer kräftiger seiner Persönlichkeit sich bewußt. In diesem Dreifachen besteht aber die Kultur: in der Weltbeherrschung, der Selbstbeherrschung und dem Bewußtsein freier Persönlichkeit. Der Weg aber dieser geistigen Entwicklung eines Volkes ist die Geschichte. Die Geschichte macht das zur Wirklichkeit, wozu die Natur eines Volkes, sein Land und dessen Umgebung die Möglichkeit darbietet. Die Natur ist ein Feld physischer Möglichkeiten, die Geschichte ist ein Bau geistiger, aktiv realisierter Wirklichkeit, und das wird sie vermöge der Kraft geistiger Ideale und Güter. Nicht eine rein physische Entwicklung, sondern die freie Betätigung der Geister zur Verwirklichung von Idealen produziert die menschliche Kultur.

Die Lebensfunktionen des Volkes als geschichtlicher Kulturgemeinschaft.

Das Volk ist somit geschichtliche Kulturgemeinschaft oder, wie man auch sagt, Gesellschaft. Von diesem Gesichtspunkt aus lassen sich nun die Funktionen ableiten, in denen das geschichtliche Leben eines

Volkes sich bewegt. In der Hauptsache sind es folgende. 1. Die Beherrschung der Natur und ihrer Kräfte und Produkte. Das faßt in sich die Erarbeitung, Verarbeitung, Verbreitung und Verwendung dieser Produkte (Ackerbau, Bergbau, Industrie, Technik, Handel, Konsumtion). Die Wirtschaftsgeschichte zeigt, in wie mannigfachen Formen dies geschehen kann. Die Form, die das wirtschaftliche Leben unserer Tage beherrscht, läßt sich in das Wort „Kapitalismus" zusammenfassen. Verbände von Unternehmern lassen ungeheure Geldmassen arbeiten, sie kehren mächtig angeschwollen in die Hände der Besitzer zurück, der Anfang der alten Unternehmungen kann vergrößert, neue können angebahnt werden. Der internationale Zusammenhang und die Verbindungen ermöglichen es den Unternehmern, die Welt zu ihrem Markt zu machen und daher die Produktion ins Ungemessene zu steigern. Die Ware kann den Konsumenten schneller, bequemer und billiger geboten werden; sie sind es einstweilen zufrieden. Die kleinen Produzenten werden zurückgedrängt. Hier setzt ein Bedenken ein. Das andere liegt in der Frage nach dem Arbeitslohn: ist die „Güterverteilung" als billig zu bezeichnen? Die Arbeiter organisieren sich wie die Unternehmer zu Genossenschaften, sie kämpfen für ihre soziale Lage (Streik usw.). Und weiter, dem ganzen System tritt ein anderes entgegen: nicht einzelne Personen, sondern die Gesellschaft oder der Staat selbst soll Kapital und Produktion in die Hand nehmen. Dadurch könnte der Arbeiter mit weniger Arbeit mehr Lohn verdienen. Das materielle Glück entscheidet aber über die geistige Wohlfahrt und die Sittlichkeit der Menschen, also würde das neue System der Menschheit allseitig Heil bringen! Man muß von den dogmatischen und agitatorischen Auswüchsen des Systems absehen, um seine Wucht zu empfinden. Dem Individualismus tritt der Sozialismus entgegen, die Gewalt, die einzelne Kreise über das Ganze gewonnen, soll das Ganze an sich selbst ziehen, das Verfahren jener sich gleichsam zum Muster nehmen. — 2. Die zweite Funktion ist die Gewinnung und die Durchsetzung von Idealen des geistigen Strebens (Sittlichkeit, Sitte) und die Regelung des Verhältnisses zu dem Überweltlichen (Religion). Das eine wie das andere ist durch die geistige Anlage des Menschen bedingt und ist daher überall vorhanden, wo der Geist sich unbeschränkt verwirklicht. Die Weltbeherrschung kommt erst durch diese Momente zur Vollendung, denn erst dann, wenn der Geist alles einem höchsten sittlichen Zweck unterwirft und diese Verbindung als göttliche Ordnung empfindet, wird er der Herrschaft über die Natur sicher. Die Geschichte erreicht das Ziel der Naturbeherrschung nur, sofern sie eine religiöse und sittliche Lebensbewegung in sich faßt. Wie nun die Herrschaft über die Welt durch Religion und Sittlichkeit zur Vollendung kommt, so auch die Selbstbeherrschung, als die positive Macht des persönlichen Geistes über die eigenen natürlichen Kräfte, und das Bewußtsein freier Personalität. In dem religiös-sittlichen Leben vollendet sich demnach die geschichtliche Kulturentwicklung. 3. Die wissen-

schaftliche Forschung erstrebt das theoretische Verständnis der Gesetze des Naturzusammenhanges, sowie weiter der Bewegung und des Inhaltes des Geschichtsverlaufes. Die strengste Objektivität ist dieser Erkenntnis wesentlich, sie bezeichnet andererseits die Schranke, die ihr subjektiv wie objektiv gezogen ist. — 4. Die Kunst ist die sinnliche Darstellung originaler tiefster Empfindungen, bzw. der durch sie veranlaßten Phantasiegebilde. Sie macht das Innerste äußerlich und die geniale Intuition gemeinverständlich. Je höher die Kunst steht, desto origineller und kräftiger ist der geistige Gehalt und die sinnliche Form und desto inniger und „natürlicher" die Einheit beider. Die Entwicklung der Kunst oder die „ästhetische Erziehung" eines Volkes ist für seine Geschichte von höchster Bedeutung. — 5. Den Ertrag der geistigen Arbeit eines Volkes macht die Schule zum Gemeindebesitz. — 6. Der Bestand des Volkes hängt ab von seiner Wehrhaftigkeit, es ist eine notwendige Funktion, daß es sich zu einem „Volk in Waffen" erzieht, daher die Forderung einer allgemeinen Wehrpflicht und der Bestand einer bewaffneten Macht zu Lande und zu Wasser, in der sich die Machtgeltung eines Volkes anderen gegenüber erweist. Die militärische Volkserziehung erweist sich als Mittel der Kultur vermöge der Förderung der Weltbeherrschung, der Selbstbeherrschung und des persönlichen Bewußtseins. — 7. Zu diesen notwendigen Funktionen des Kulturvolkes tritt die letzte, die alle übrigen unter sich zusammenfaßt und sie zweckmäßig leitet. Es ist die Funktion der Regierung. Durch sie erhebt sich aber das Volk zu einer neuen Stufe, es wird zum Kultur- und Rechtsstaat. Hiervon wird der folgende Abschnitt handeln müssen.

Der bürgerliche Beruf.

In der geschichtlichen Entwicklung wird in der Regel eine der genannten Funktionen zeitweilig den Primat im Kulturleben ausüben. Die Geschichte läßt uns diesen Wechsel beobachten. Das ideale Verhältnis ist aber immer in der gleichmäßigen Ausübung aller dieser Funktionen zu suchen. Hieran sind alle Glieder des Volkes beteiligt durch ihren bürgerlichen Beruf. Indem jeder den Beruf wählt, zu dem er besonders begabt ist, erreicht er sowohl seine persönliche Befriedigung, als er auch dem Volk den größten ihm möglichen Dienst erweist. In dem Beruf wird jeder zu einem nützlichen Organ der Gemeinschaft, Berufslosigkeit ist dagegen Nichtsnutzigkeit. Mit dem Beruf wird daher dem Berufsträger von der Gemeinschaft die Berufsehre, der Berufserwerb und — da die Berufe ihre Geschichte haben — sein Stand gewährt und gesichert.

Der Christ in der Kulturgemeinschaft.

Die geschichtliche Entwicklung des Volkes und der Völker ist der Boden, auf dem sich das Christentum aufgebaut hat. Diese Entwicklung innerlich zu bestimmen, ist seine geschichtliche Aufgabe. Je kräftiger, zielgewisser und naturgemäßer sich diese Entwicklung vollzieht, desto tiefer und umfassender können sich die Einwirkungen des Christentums gestalten. Ein starkes, gesundes und arbeitsfrohes Volksleben ist der günstigste Geschichtsboden für die Arbeit der Kirche. Deshalb steht

das Christentum allen Kulturfunktionen prinzipiell freundlich gegenüber, denn da sie das Leben der Menschen geistig, ideal, zielbewußt machen, bieten gerade sie die naturgemäßen Anknüpfungspunkte für die Darstellung des höchsten Ideals und für die Erfüllung des geistigen Lebens mit dem höchsten Inhalt. Dabei kann das Christentum seinem Wesen nach sich mit jeder Entwicklungsstufe und -form geistigen Kulturlebens abfinden. Es haftet nicht an einer besonderen Stufe des wirtschaftlichen oder wissenschaftlichen, des künstlerischen oder staatlichen Lebens, aber es trägt freilich den Trieb in sich, von den niederen Stufen der Weltherrschaft, der Selbstbeherrschung und der freien Persönlichkeit die Entwicklung zu den höheren Stufen zu befördern. Das Christentum ist daher die stärkste Fortschrittsmacht im geistigen Leben der Völker. — Nun wird aber dies Verhältnis scheinbar aufgehoben durch den Kampf des Christentums wider die Sünde. Dieser Kampf ist ein beständiger, denn es sind immer sündige Menschen, die die Lebensfunktionen der Gemeinschaft ausüben und sie dabei sündhaft mißbrauchen und entstellen. Der Christ, der hieran Kritik übt, wird leicht als Kulturfeind verdächtigt, in Wirklichkeit wendet er sich nur gegen den Mißbrauch des Kulturstrebens. Der Kampf kann nun aber weiter an besonderen Wendepunkten und bei bestimmten Entwicklungsstufen der Kultur eine besondere Schärfe annehmen. Das liegt nicht daran, daß etwa schärfere wissenschaftliche Methoden, „realistische" Formen der Kunst oder die kapitalistische Wirtschaftsordnung an sich mit dem Christentum unverträglich wären, sondern es liegt daran, daß zeitweilig Egoismus, Roheit, Chauvinismus, bornierter Wissensdünkel und dergl. durch derartige Formen der Entwicklung gefördert werden, und daß diese daher zu einer schweren Gefahr des Volkslebens und zur Hemmung des christlichen Geistes werden können. In diesem Sinn richtet sich etwa in unseren Tagen vielfach eine scharfe Kritik wider die kapitalistische Wirtschaftsordnung oder wider die geschichtsmaterialistischen Dogmen der Sozialdemokratie. Das bedeutet nicht, daß das Christentum mit einer besonderen Wirtschaftsordnung steht oder fällt, sondern es bedeutet, daß die Vertretung und Gestaltung dieser Ordnung in den Dienst der Sünde gerät und daher die Kulturentwicklung hemmt und den Wirkungen des Christentums den Weg versperrt. — Einerseits wird durch den geschichtlichen Fortschritt der Menschengeist vertieft und verfeinert und daher positiv für die höchste Form geistigen Lebens in der christlichen Sittlichkeit vorbereitet, andrerseits begünstigt die Steigerung der geistigen Kultur den Wahn, als käme ihre bildende Kraft der des Christentums gleich oder überträfe sie. Dieser Gedanke wird aus den höheren Kulturstufen schärfer und klarer. Er hat in den modernen Völkern in weiten Kreisen eine religionslose Kultur hervorgerufen. Diesen beiden Sätzen entsprechend ist das christliche Zukunftsbild gestaltet, das einerseits die Reiche der Welt Christus unterworfen werden läßt, andrerseits den denkbar schärfsten Gegensatz zwischen Gottesreich und Welt von der Zukunft erwartet.

Der Staat.

Wir haben schließlich die Kulturgemeinschaft in der Form des Staates zu betrachten. Das Wesen des Staates besteht in dem Recht. Das Recht aber stellt die schlechthin notwendigen und daher eventuell durch Zwang durchzusetzenden Normen des Zusammenlebens der Volksgemeinschaft dar. Die rechtlich organisierte Kulturgemeinschaft ist der Staat. Indem aber diese rechtliche Organisation schlechthin notwendig ist für den Bestand aller übrigen Lebensfunktionen der Gemeinschaft, ist sie allen übergeordnet, oder die staatliche Gewalt resp. ihr oberster Inhaber ist souverän. — Nun stehen aber zwei Anschauungen vom Staat einander gegenüber: nach der einen hat er es nur mit der formalen Sicherung des bestehenden Rechts zu tun, er ist somit nur der Schrittmacher und „Nachtwächter" der Kulturgesellschaft; nach der anderen steht ihm die positive Leitung der letzteren zu. Beides ist richtig und schränkt daher einander ein. Soll der Staat durch Rechtsordnung die Kulturgemeinschaft wirklich fördern, so muß er nicht nur negativ ihr die Hindernisse aus dem Wege räumen, sondern auch positive Ordnungen zum Wohl der Gemeinschaft schaffen. Die Gesellschaft aber bedarf einer derartigen Leitung, da die Macht, die einzelne Kreise in ihr erwerben, leicht so ausgenützt wird, daß das summum ius zur summa iniuria wird. Die Gesellschaft findet ihre Schranke an der positiven Tendenz der Rechtsordnung, aller Recht zu fördern; der Staat dagegen hat seine Schranke an der persönlichen Freiheit, die die notwendige Voraussetzung des wirklichen Lebens vieler Kulturfunktionen ist. Der Staat kann also sehr wohl die Eisenbahnen verstaatlichen oder ein Tabaksmonopol schaffen, oder auch die gesamte Güterproduktion in seine Hand nehmen, aber er kann nicht der Wissenschaft oder der Kunst Wege vorschreiben oder auf das innere Leben der Kirche einwirken, denn die ihm zu Gebote stehenden Mittel reichen zwar zu jenem, aber nie zu diesem hin. — Zur Ausübung seiner Funktionen bedarf der Staat resp. die Regierung der Macht. Diese hat er einerseits an den Staatsgütern und -einnahmen, andrerseits an der bewaffneten Macht.

Die Ordnung des Staatswesens ist durch die Verfassung festgesetzt. Unter den verschiedenen Verfassungsformen scheint die konstitutionelle Monarchie der gegenwärtigen Kulturstufe am meisten zu entsprechen, indem sie die Schäden der Republiken vermeidet, ohne ihrer Vorzüge bar zu sein. Hinsichtlich der verschiedenen Wahlsysteme zur Eruierung der Volksvertreter liegen bis jetzt sehr verschiedene Anschauungen vor. Indem die Verfassung die Bedingungen zur Fortbildung ihrer selbst wie der Gesetzgebung im einzelnen enthält, ist der Fortschritt zum „richtigen Recht" und die Reform auf verfassungsmäßigem Wege möglich. Verfassungswidrige Tendenzen und Änderungen tragen dagegen den Charakter der Revolution an sich. — Die Rechtsordnung setzt sich durch, positiv auf dem Wege der Staatsverwaltung, negativ durch die Strafe für Gesetzesübertretung. Den unerschütterten Bestand des Rechts gegenüber der Übertretung tut die Strafe dar.

Der internationale Verkehr.

Die Organisation der Kulturgemeinschaft zum Staat ermöglicht weiter einen regelmäßigen und geordneten Verkehr der Nationen untereinander. Indem dadurch die Kulturarbeit der Völker in Wechselwirkung miteinander tritt, ergibt sich ein großer, die ganze Menschheit umfassender Geschichtszusammenhang. Aber nicht nur der friedliche Wettbewerb von Handel und Industrie, Kunst und Wissenschaft, sondern auch das feindliche Widereinanderstoßen der besonderen Interessen der Nationen ist in diesem Geschichtszusammenhang enthalten. Wenn diese Spannungen sich dahin gestalten, daß eine Nation der anderen gewisse Lebensbedingungen nehmen will, so pflegt die Entscheidung im Krieg gesucht zu werden. Die sittliche Berechtigung des Krieges besteht darin, daß er die zwischen den Völkern einzig mögliche Form der Notwehr ist, die ausgeübt wird, ohne daß der Haß des persönlichen Egoismus dabei entfesselt würde. — Aber so wenig der Krieg in absehbarer Zeit entbehrlich werden wird, so sehr ist das friedliche Miteinanderarbeiten der Völker als Ideal hinzustellen. Die philosophischen Ideen vom „ewigen Frieden", die man vor hundert Jahren spann, sind doch nicht umsonst gewesen. Die Weltherrschaft, die die Großmächte ausüben, läßt Kriege, die früher geschlagen worden wären, nicht zum Ausbruch kommen. Kongresse, Schiedsgerichte, Verträge, Konsulate und Gesandtschaften usw. dienen friedlicher Verständigung. Die umfassende Gemeinsamkeit der Interessen aller mächtigeren Nationen durch den Welthandel macht sie zu Wächtern des Friedens.

Der Christ im staatlichen Leben.

Die Stellung des Christen zum staatlichen Leben ist immer eine positive gewesen. Die biblischen Mahnungen zum Gehorsam gegen die Obrigkeit haben sich dem christlichen Bewußtsein merkwürdig tief eingegraben, niemand hat in neuerer Zeit so viel dazu beigetragen als Luther. Durch Luthers Einwirkungen vor allem ist auch die Anschauung von der Aufgabe des Staates als einer bloß formal rechtlichen, deren Inhalt die Kirche bestimmt, zurückgeschoben; sie war dem mittelalterlichen Katholizismus eigen und wird wieder von dem modernen Liberalismus vertreten, nur daß dieser statt der Kirche die Gesellschaft zur Herrin des Staates macht. Andrerseits freilich ist jene alles in sich verschlingende Staatsomnipotenz, wie Hegel oder auch die Sozialdemokratie sie lehren, vom christlichen Standpunkt aus als naturwidrige Fessel der persönlichen Freiheit zu verwerfen. Da nun aber die Rechtsnormen des Staates dem persönlichen Leben den Spielraum sichern und dadurch eine umfassendere sittliche Betätigung ermöglichen, ist das Christentum prinzipiell antirevolutionär und staatsfreundlich. Nach christlicher Anschauung ist die staatliche Organisation ein wesentliches Hilfsmittel, die Menschheit auf die höchste Sittlichkeit hin zu erziehen und die Entfaltung dieser in jener zu ermöglichen. Daher sieht der Christ im Staatsleben eine Gottesgabe und weiß die Leiter der Staaten als „von Gottes Gnaden" eingesetzt, ist Gott doch der Herr der Geschichte. Bei dieser Stellung der Kirche zum Staat lag das Streben nach dem „christlichen Staat" nahe. Diese Formel

ist nicht unzutreffend im persönlichen Sinn, sofern die Regenten und die Regierungen der meisten Staaten Christen sind und dadurch das Christentum im Staatsleben eine feste Stütze hat; sie ist aber unrichtig im sachlichen Sinn, denn die Mittel und Funktionen des Staates sind notwendig weltlich und nicht religiös-sittlich. Auch dann, wenn ein Staat etwa alle seine Gesetze im christlichen Sinn revidieren wollte, würden diese Gesetze sich nur auf das äußere Handeln richten, hierzu die Menschen zwingen, nicht aber die Herzen mit heiligem Geist erfüllen und zu freier Liebestat anregen. Das heißt, die staatliche Wirkung als solche ist nie christlich, so sehr sie christlichen Wirkungen den Boden bereiten kann.

Die Erkenntnis der ungeheuren Bedeutung des Staatslebens für die Sittlichkeit machte es dem Christen zur Pflicht, sich an dem staatlichen Leben zu beteiligen. Das Christentum hat wie alle Religionen einen konservativen Zug an sich, trotzdem ist der Christ im politischen Leben nicht an irgendeine Partei gebunden. Seine politische Stellung wird sich vielmehr nach folgenden Erwägungen gestalten. Soll die Staatsordnung als Mittel für das oberste Ideal des Christen wirksam sein, so muß sie ihrem nächsten und natürlichen Zweck entsprechen, d. h. sie muß durch Recht das Kulturleben leiten; dann muß sie stark, frei und aller Sonderinteressen bar sein. Eine klerikale Beeinflussung der Regierung oder die Forderung widerrechtlicher Begünstigungen der Kirche oder ihrer Vertreter liegt dem Christen prinzipiell fern, denn er weiß, daß der Staat etwas Ordentliches nur dann leisten kann, wenn er sich seinem natürlichen Wesen gemäß betätigen darf. Gerade das Interesse am Reich Gottes erfordert die Betonung der Macht und Freiheit des Staates. Aber weiter, es bilden sich im Leben des Volkes sittliche Gefahren, sündhafte Gewohnheiten, unbillige und ungerechte Zustände heraus; sie schädigen die Kraft und die Entwicklung des Volkes und sind eben darum schwere Hemmungen der Entfaltung des Reiches Gottes. Daß nun derartige Gefahren auf verfassungsmäßigem Wege, durch die Verwaltung und die Gesetzgebung bekämpft werden, ist lebhaftes Anliegen der Christen. — Demgemäß wird im Prinzip die Beteiligung des Christen am staatlichen Leben eine lebhafte und kräftige sein müssen, da er die Bedeutung desselben für die Verwirklichung des obersten Ideals so hoch veranschlagt. Diese Beteiligung bewegt sich in doppelter Richtung: Gehorsam gegen den Staat, Pietät gegen seine Ordnungen, sind sie doch unter Gottes Leitung in der Geschichte erwachsen; dann aber: Streben nach Besserung der sittlichen Zustände, Kampf wider die Sünde, Fortschreiten der Gesetzgebung. So ist der Christ im öffentlichen Leben sowohl konservativ als fortschrittlich gesinnt; jenes geht aus dem Glauben, dieses aus der Liebe hervor.

Auf diese Weise bewährt der Christ das christlich-sittliche Leben in den Formen der Gemeinschaften des Lebens, indem er sie als Mittel zur Verwirklichung des Reiches Gottes ansieht und sie zu solchen zu gestalten bemüht ist.

Literatur.

I. Zur Geschichte der Ethik: L. SCHMIDT, Die Ethik der alten Griechen, 2 Bde. 1882. LUTHARDT, Die antike Ethik, 1887. ZELLER, Gesch. d. griech. Philosophie. GASS, Gesch. d. christl. Ethik, 2 Bde. 1881. 86. H. J. BESTMANN, Gesch. der christl. Sitte, 2 Bde. 1880. 85. LUTHARDT, Gesch. d. christl. Ethik, 2 Bde. 1888. 93. G. UHLHORN, Gesch. d. christl. Liebestätigkeit, 3 Bde. 1882ff. O. ZÖCKLER, Mönchtum und Askese, 1897. Die Lehrbücher der Dogmengesch. v. A. HARNACK (3 Bde. 1886ff.) u. R. SEEBERG (2 Bde. 1895. 98; Bd. I², 1908). R. SEEBERG, Die Nachfolge Christi (in Aus Religion und Geschichte I [1906] 1 ff.). v. EICKEN, Gesch. u. System der mittelalterl. Weltanschauung, 1887. RIETTER, Die Moral d. h. Thomas v. Aqu., 1858. R. SEEBERG, Duns Scotus, 1900, S. 537ff. J. KÖSTLIN, Luthers Theol., Bd. II², 1901. LOMMATZSCH, Luthers Lehre v. eth.-rel. Standp. aus, 1879. K. THIEME, Die sittl. Triebkraft des Glaubens (nach Luther), 1895. A. BAUR, Zwinglis Theol., 2 Bde. 1885. 89. C. v. KÜGELGEN, Ethik Zwinglis, 1902. P. LOBSTEIN, Ethik Calvins, 1877. R. SEEBERG, Luthers Stellung zu den soz. u. sittl. Nöten s. Zeit, 1902 (auch in Aus Religion und Geschichte I., 247ff.). J. LEZIUS, Luthers Stellung zu den soz. Fragen s. Zeit, in Verhandl. des Ev.-soz. Kongresses, 1898. W. HERMANN, Römische und ev. Sittlichkeit³, 1903. P. EGER, Luthers Anschauungen vom Beruf, 1900. DÖLLINGER u. REUSCH, Moraltsreitigkeiten d. röm.-kath. Kirche, 2 Bde. 1889. A. RITSCHL, Gesch. d. Pietismus, 3 Bde. 1880ff, H. SIEBECK, Goethe als Denker, 1902. K. SELL, Goethes Stellung zu Religion u. Christentum, 1899. P. HENSEL, Th. Carlyle. F. JODL, Gesch. d. Ethik in der neueren Philosophie, 2 Bde. 1889.

II. Zu den ethischen Prinzipienfragen: KANTS Kritik der prakt. Vernunft, sowie die Schriften: Grundlegung der Metaphysik d. Sitten u. Zur Grundlegung usw. SCHLEIERMACHERS Kritik der bisherigen Sittenlehre (1803), sowie die philos. Ethik (1835); ferner H. SPENCER, Die Tatsachen der Ethik (deutsch von Vetter), 1879. HÖFFDING, Ethik (deutsch von Bendixen), 1888. F. PAULSEN, Ethik⁵, 1900. W. WUNDT, Ethik³, 2 Bde. 1903. W. WINDELBAND, Präludien³, 1903. W. WINDELBAND, Über Willensfreiheit, 1904. E. v. HARTMANN, Das sittl. Bewußtsein. TH. LIPPS, Die eth. Grundfragen, 1899. R. STAMMLER, Die Lehre von dem richtigen Recht, 1902; außerdem die Einleitungen zu den theologischen Ethiken. O. PFLEIDERER, Moral und Religion, 1872. H. WEISS, Einleitung in die Ethik, 1887. C. STANGE, Einleitung in die Ethik, 2 Bde. 1900. 01. R. GRÜTZMACHER, Die Quelle und das Prinzip der theol. Ethik, 1905. W. KAPP, Religion u. Moral im Christentum Luthers, 1902.

III. Ethische Systeme und Monographien: REINHARD, System d. christl. Moral, 5 Bde. 1788ff. SCHLEIERMACHER, Die christl. Sitte, 1843 ROTHE, Theol. Ethik, 3 Bde. 1845ff. 2. Aufl. 1869ff. HARLESS, Christl. Ethik, 1842. WUTTKE, Handbuch d. christl. Sittenlehre, 2 Bde. 1861. 63. VILMAR, Theol. Moral, 2 Bde. 1871. A. v. OETTINGEN, Moralstatistik, 1869, 3. Aufl. 1882, sowie Christl. Sittenlehre, 1872. MARTENSEN, Christl. Ethik, 3 Bde. 1871ff. HOFMANN, Theol. Ethik, 1878. FRANK, System der christl. Sittlichkeit, 2 Bde. 1884. 87. O. PFLEIDERER, Grundriß der Glaubens- und Sittenlehre. BECK, Vorlesungen über die christl. Ethik, 3 Bde. 1882 f. I. A. DORNER, System d. christl. Sittenlehre, 1885. M. KÄHLER, Die Wiss. d. christl. Lehre³, 1905, S. 467ff. E. LUTHARDT, Kompendium d. christl. Ethik, 1896. 2. Aufl. 1898 (wertvoll als ethische Dogmengeschichte). R. KÜBEL, Christl. Ethik, 2 Bde. 1896. H. SCHULTZ, Grundriß d. ev. Eth., 1897. J. KÖSTLIN, Ethik,

1899. W. Herrmann, Ethik, 1901. Th. Häring, Das christl. Leben, 1902. L. Lemme, Christl. Ethik, 2 Bde. 1905. O. Kirn, Grundriß d. theol. Ethik, 1906. J. Müller, Die Lehre von der Sünde, 1839, 5. Aufl. 1867. E. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen, 1863. M. Kähler, Das Gewissen, 1878. R. Seebeg, Gewissen (auch in Aus Rel. u. Gesch. II., 175ff.), 1896. J. Lemme, Die Nächstenliebe, 1881. G. Schulze, Über den Widerstreit der Pflichten, 1878. G. Uhlhorn, Der irdische Beruf, 1890. A. Ritschl, Die christliche Vollkommenheit, 1874. J. Kaftan, Die christl. Lehre vom Gebet, 1876. R. Seeberg, Art. Askese in Haucks Realenzyklopädie II³. J. G. Peabody, Jesus Christ and the christ. character, 1905. G. Uhlhorn, Die Sonntagsfrage, 1870. R. Seeberg, Sinnlichkeit und Sittlichkeit, 1909. F. W. Riehl, Die Familie, 1897. H. Dalton, Die Familie, 1870. H. v. d. Goltz, Die Familie, 1874. Möller, Das Haus, 1892. H. v. Schubert, Die ev. Trauung, 1890. R. Seeberg, Die Kirche und der Fortschritt (in Aus Rel. u. Gesch. II, 105ff.). Scharling, Humanität und Christentum, 2 Bde. 1874. 75. K. Müller, Das ev. Lebensideal, 1900. E. W. Mayer, Christentum und Kultur, 1905. W. Roscher, System der Volkswirtschaft, Bd. I²², 1897. A. Stöcker, Christlich-sozial. B. Weiss, Die Bedeutung des Christentums f. d. soz. Leben, 1884. R. Seeberg, Die Kirche u. die soz. Frage, 1897. F. Naumann, Demokratie u. Kaisertum, 1900. J. G. Peabody, Jesus Christus u. die soz. Frage, 1903. A. Harnack, Die ev.-soz. Aufgabe (in Reden und Aufsätze, II). R. Seeberg, Die kirchlich-soz. Idee (in Aus Rel. u. Gesch. II, 326ff.). H. v. Treitschke, Politik 2. Bd. 1900. G. Jellinek, Das Recht des modernen Staates I² 1905. E. Troeltsch, Polit. Ethik u. Christentum, 1904. Traub, Ethik u. Kapitalismus, 1905. H. v. d. Goltz, Grundlagen der christl. Sozialethik, 1908.

CHRISTLICH-PROTESTANTISCHE PRAKTISCHE THEOLOGIE.

Von

Wilhelm Faber.

Einleitung. Die notwendigen und natürlichen Lebensbetätigungen der Kirche, die in der praktischen Theologie gelehrt werden, sind seit ihrer Gründung in ihr geübt worden. Eine Unterweisung darüber hat sich jedoch erst nach und nach herausgebildet. Der Name „Praktische Theologie“ gar kommt erst im 13. Jahrhundert auf, und zwar zunächst auf die ganze Theologie bezogen unter der Frage, ob diese eine spekulative oder praktische Wissenschaft sei, und dann insonderheit gefaßt als die Lehre von der Gesinnung und Betätigung der Gotteskindschaft.

Was wir aber heute darunter verstehen, daß gewisse Teile der Theologie ausgesondert werden, in denen gelehrt wird, wie sich die Kirche erbauen soll durch Selbstbetätigung, hat angeblich einen wunderlichen Ursprung, nämlich im Beichtstuhl, zu dessen Verwaltung ein genaues System der Inquisition geschaffen werden mußte, wie denn die vierte Lateransynode (1215) forderte, daß an jeder Metropolitankirche ein Theologe anzustellen sei, der Unterricht in der Seelsorge zu erteilen habe. Diese Disziplin fand auf evangelischem Boden keine Fortsetzung, wurde aber dem Marburger Theologen Hyperius († 1564) zum Anlaß, seine epochemachenden Gedanken in bezug auf die praktischen Lebensbedürfnisse der Kirche auszusprechen. Der Name „Praktische Theologie“ ist auf evangelischer Seite zuerst angewandt worden von Voetius († 1676). Schleiermacher († 1834), der ihr Studium die Krone des theologischen Studiums nennt, da „sie alles andere voraussetzt und deswegen zugleich für das Studium das letzte ist, weil sie die unmittelbare Ausübung vorbereitet“, hat das große Verdienst, sie in engste Verbindung mit der Kirche gesetzt und ihr einen festen Platz im theologischen System angewiesen zu haben, und Nitzsch († 1868) hat den großen Schritt weiter getan, die Kirche nicht nur als Objekt, sondern auch als Subjekt der in Frage kommenden Lebensbetätigungen zu erfassen.

Ist nun die Praktische Theologie die Lehre von der Selbstbetätigung der Kirche zu ihrer Selbsterbauung, so fragt es sich, welche Einzeldisziplinen dazu gehören und wie sie sich eingliedern. Da scheint mir

das richtigste Teilungsprinzip das von E. Chr. Achelis in seinem „Lehrbuch der praktischen Theologie“ angewandte. Er beschäftigt sich zuerst mit der Kirche selbst und ihren Ämtern. Dann behandelt er, entsprechend den drei Attributen der christlichen Kirche im Apostolicum,

1. die Betätigung der Einheitlichkeit der Kirche (Liturgik und Gemeindegottesdienst);
2. die Betätigung der Heiligkeit der Kirche
   a) durch den Dienst am Wort zur Glaubensgemeinschaft (dargestellt in den Disziplinen: Homiletik, Katechetik und Poimenik),
   b) durch den Dienst am Werk zur Liebesgemeinschaft (Koinonik);
3. endlich die Betätigung der Allgemeinheit der Kirche (Heiden- und Judenmission).

Hierauf gibt Achelis in einem letzten Teile die Lehre vom Kirchenregimente.

Diese Fülle von Stoff auch nur andeutungsweise auf so engbemessenem Raume, wie ihn der Plan unseres Werkes bedingt, zu behandeln, ist unmöglich. Ich werde mich im folgenden deshalb darauf beschränken, das wichtigste Gebiet der Praktischen Theologie, die Lehre vom Dienst am Wort zur Glaubensgemeinschaft, herauszuheben und auf ihre drei Teilgebiete, die Homiletik, die Katechetik und die Poimenik, einige Streiflichter zu werfen.

I. Die Homiletik. Die Homiletik ist die Lehre von der Gemeindepredigt. Denn das Wort Homilia, das in der Schrift soviel wie Unterredung bedeutet (Luk. 24, 14. 15. 1. Kor. 15, 33. Act. 20, 11 und 24, 26), ist mit der Zeit zur feststehenden Bezeichnung für die Predigt an die mündigen Gemeindeglieder geworden. Sie steht im Gegensatz zur Katechese, die den unmündigen Gliedern der Kirche gilt, und zum Kerygma, das den Nichtchristen das Heil verkündet.

Viele Homileten sowohl als auch viele Homiletiker sind stark beeinflußt worden durch die Rhetorik des klassischen Altertums, die von Aristoteles bis Quinktilian eine reiche Ausbildung erfahren hat. Daß die Predigt eine Art Rede ist, liegt auf der Hand, und man könnte daher meinen, es ließe sich nichts Besseres tun, als bei jenen Rhetoren in die Schule zu gehen. Man kann auch tatsächlich von ihnen lernen. Indessen zeigt sich sofort, daß hinsichtlich des Was? eine immense Kluft sich auftut zwischen dem Rhetor und dem Prediger. Die Rede kann alles Mögliche zum Gegenstande und Ziele haben, die Predigt hat nur Ein Ziel: das Reich Gottes. Das beeinflußt aber naturgemäß dann auch das Wie? So tut man besser, anstatt an heidnischen Rhetoren sich an unseren bedeutenden Kanzelrednern zu orientieren oder an dem, was man in eigener Erfahrung gelernt hat. Den letztern Weg will ich im wesentlichen hier beschreiten.

Inhalt der Predigt.

Von der Predigt verlange ich, daß sie erstens textuell, daß sie zweitens originell und daß sie drittens aktuell sei.

Die Predigt soll erstens textuell sein. Damit ist gemeint, daß sie aus der Schrift geschöpft ist, und daß nichts in ihr ist, was gegen die Schrift geht. Woher soll ein armer sündiger Mensch den Mut nehmen, auf die Kanzel zu gehen, unter der oft nicht bloß viel gelehrtere, sondern auch geheiligtere Menschen sitzen, als er selbst ist, wenn er nicht Gottes Wort zu bieten hat? Wenn Baumgarten es beklagt, daß das Predigenmüssen über festbestimmte Texte Hemmung und Dämpfung des göttlichen Wortes mit sich bringe, und Claus Harms etwas Ähnliches behauptet, so ist damit natürlich nicht gemeint, daß der Inhalt der Schrift nicht Grundlage der Predigt sein soll, sondern daß diese sich viel ungehemmter und erschöpfender entfalten könne ohne solche Beschränkung durch den Text. Das ist bis zu einem gewissen Grade richtig. Aber in dieser Beschränkung liegt andererseits doch auch der große Segen, daß man eine zentrale Wahrheit unter immer neuen Gesichtspunkten darstellen kann. Dagegen sollte man den Perikopenzwang allerdings fallen lassen. Die Perikopen müssen zwar, schon um der Tradition willen, Teile des kirchlichen Lektionsbestandes bleiben, und es ist auch dankbar anzuerkennen, wenn sie zur Predigt dargeboten werden; doch sollte in ihrer Benutzung der Prediger volle Freiheit haben. Denn es ist gut, daß möglichst viel aus der Schrift zur Verkündigung herangezogen wird. Die Perikopen des Alten wie des Neuen Testaments haben ihre großen Vorzüge, aber warum andere Texte ausgeschlossen sein sollen, ist doch nicht zu sagen. Es gibt darunter solche, die uns nachgehen, und zwar so lange nachgehen, bis wir über sie gesprochen haben. Einer, Mark. 4, 11. 12, den ich für den schwersten in der ganzen Bibel halte, hat mich jahrelang verfolgt, ehe ich mich an ihn herangetraut habe.

Dann ist aber auch nötig, daß wir das einmal gewählte Wort nach dem Maße unserer Kraft erschöpfen und nicht etwa bloß zu einer Überschrift für eine ganz andere Ausführung machen, wie es wohl in Ländern vorkommt, wo Jahr für Jahr über dieselbe Textreihe gepredigt werden muß. Es liegt sicher noch manches in der Schrift verborgen, das gehoben zu werden verdient; ist doch ein fundamentaler Gedanke wie der der Rechtfertigung durch den Glauben jahrhundertelang verborgen gewesen. Die Predigt hat ein Recht auf Universalität. Den Stoff zur Ausführung und Aufhellung der Textgedanken dürfen wir aus der ganzen Welt des Geistes wie des Naturlebens nehmen und sollten dabei die des Vaterlandes nicht vergessen; denn eine Predigt auf deutschem Boden muß auch deutsches Gepräge tragen. Nur muß sich mit diesem Universalen das Zentrale verbinden: alles ist euer, ihr aber seid Christi! Es wird dann auch die Klage aufhören, daß der eine nur moralische, der andere nur dogmatische Predigten halte. Wer den ganzen Christus predigt, bringt weder das eine noch das andere, sondern die lebendige Grundkraft für Glauben und Leben und trifft darum denn auch den ganzen Menschen Und das sollte immer der Fall sein.

Um immer den rechten Predigtstoff zu finden, dazu bedarf es eines täglichen Verkehrs mit der Heiligen Schrift, und zwar eines solchen, der stets von der Frage begleitet ist, wie man das Gelesene zur Predigt verwerten könne.

Um dann dem so gefundenen Texte inhaltlich ganz gerecht zu werden, dazu bedarf es vor allen Dingen einer sorgfältigen Exegese bei der Vorbereitung, ebenso wie der genauen Feststellung des Zusammenhanges. Es kann sonst ein vollkommenes Mißverstehen des einzelnen Bibelwortes stattfinden. Auch ist es der Regel nach besser, einen in sich geschlossenen Abschnitt zum Vorwurf zu nehmen als ein kurzes Wort, das sich mehr zu gelegentlichen Ansprachen eignet als zu eingehenden Gedankenentwicklungen.

Schon äußerlich aber soll man die Schriftgemäßheit seiner Predigt dadurch bezeugen, daß man auch während ihres Verlaufes die Bibel benutzt und sie nicht etwa zuschlägt und beiseite legt, nachdem der Text verlesen ist, als wollte man andeuten, daß jetzt erst die Hauptsache komme.

Die Predigt soll zweitens originell sein. Originell zunächst in dem Sinne, daß Gott sie meiner Arbeit geschenkt hat. Denn auch auf diesem Gebiete geht es so, daß der heilige Geist nicht das ersetzt, was ich verfehle. Sondern er tut alles, wenn ich alles tue. Jeder gute Gedanke wird von oben geschenkt, aber nur dem Arbeitenden und Suchenden. Jeden Sonntag eine Predigt zu halten, setzt viel Fleiß voraus. Und es ist besser, daß eine Predigt nach der Lampe riecht, als daß sie nach Faulheit stinkt. *Ex tempore* verständig reden kann nur, der regelmäßig fleißig arbeitet und im gegebenen Falle das gute Gewissen hat, daß er sich nicht hat vorbereiten können. Was sonst aus dem Ärmel geschüttelt wird, pflegt des Auflesens nicht wert zu sein. Ohne Treue in der Vorbereitung wird der begabteste junge Geistliche mit der Zeit zum Schwätzer, dem zuletzt ein paar Lieblingsgedanken übrig bleiben, die an die Bedürfnislosigkeit des seligen Herrn Götz von Bredow erinnern.

Weiter aber müssen meine Predigten wirklich meine Arbeit sein. Es wird auf diesem Gebiete viel gegen das siebente und zugleich gegen das achte Gebot gesündigt. Dadurch macht man sich zum unselbständigen Stümper und flachen Banausen:

„Wenn ihr's nicht fühlt, ihr werdet's nicht erjagen,
Wenn es nicht aus der Seele dringt
Und mit urkräftigem Behagen
Die Herzen aller Hörer zwingt.
Sitzt ihr nur immer, leimt zusammen,
Braut ein Ragout von andrer Schmaus
Und blast die kümmerlichen Flammen
Aus eurem Aschenhäufchen 'raus!"

In der Vorbereitung sollte man nur wissenschaftliche Kommentare benutzen, nie eine Predigt über denselben Text vorher lesen. Entweder:

man findet gute Gedanken, die man selbst schon hatte; dann verlieren sie an unmittelbarer Frische; oder man findet solche, die man noch nicht hatte, dann hat man keine rechte Freudigkeit, sie vorzubringen. Kommt man aber einmal in die Lage, zu anderer Leute Gedankengängen greifen zu müssen, weil einem der liebe Gott nichts schenkt, so muß man ehrlich sagen, daß man sie wo anders her hat. Damit ist nicht gemeint, daß wir uns nicht an Meistern bilden sollen. Aber wir dürfen sie nur so zitieren, wie man andere große Schriftsteller in Gebrauch nimmt.

Ferner sollen meine Predigten meiner Eigenart entsprechen. Das Sichbilden an hervorragenden Rednern hat seine Grenze an der eigenen Art und Gabe. Ich darf nicht kopieren. Sonst verfalle ich in klägliche Manier oder angelernte Routine oder spiele die lächerliche Rolle des Esels im Löwenfelle. Ein großer Kanzelredner macht nur dann Schule, wenn er seine Jünger gewöhnt, ihr Lied zu singen, und nicht seins. Dem steht Oosterzees Warnung nicht entgegen, daß man sich nicht selbst predigen soll. Das ist gesagt gegen das unschöne Hervordrängen der eigenen Persönlichkeit, gegen das Geistreichseinwollen, gegen das Wichtigtun mit seinem Wissen und seiner Redekunst, nimmer aber dagegen, daß wir die großen Taten Gottes in unserer Sprache reden. Das ist vielmehr unser Recht und unsere Pflicht, die Gabe zu wecken und zu pflegen, die gerade in uns ist. Wir sind eben nicht bloß ein Organon, sondern auch ein lebendiger Organismus, der alles Empfangene nach seiner Art verarbeitet und darreicht. Gerade dies Persönliche ist es, das der Rede das Anziehende und oft selbst breiten Auseinandersetzungen ein freundliches Licht gibt, gleichwie die Diamantstäubchen beim Schliff den breiten Glasscheiben. Es bleibt doch auch eine bemerkenswerte Erfahrung, daß Redner von besonderer Originalität sich am längsten im Gedächtnisse des Volkes erhalten. Aber die Forderung der Originalität ist doch noch eine höhere. Die Schrift ist gottmenschlich; wer nur ihre göttliche oder nur ihre menschliche Natur betont, der kommt aus den Widersprüchen nicht heraus. Genau so ist es mit der Predigt. Ihr tiefstes Geheimnis und ihre siegende Kraft liegt darin, daß das Wort Gottes vermittelt wird durch eine menschliche Persönlichkeit, die es mit sich durchdrungen hat. Der Prediger erzählt mir nicht nur etwas über den Text, belehrt nicht nur über diese oder jene Wahrheit, sondern dies Wort redet als ein lebendiges aus ihm:

„Volk und Knecht und Überwinder,
Sie gestehn zu jeder Zeit,
Höchstes Glück der Erdenkinder
Sei nur die Persönlichkeit!“

Dies Wort gilt im vollsten Sinne von Jesu selbst, dann aber von allen, in denen er Gestalt gewonnen hat, und endlich von dem, den Jesu Geist in der Verkündigung durchglüht, verklärt und begeistert. Dies Allerpersönlichste ist durch keine Gelehrsamkeit noch Redekunst, durch keine

Fülle der Gaben zu ersetzen. Es macht die Predigt zur Prophetin, es gibt ihr den Lebensglanz, von dem 2. Kor. am dritten die Rede ist; es gibt die Kraft der Überzeugung, nicht der Überredung; es macht die Predigt zum Zeugnis; es kann den Prediger so über sich selbst erheben, daß es ihm ist, als rede er mit Zungen.

Die Predigt soll drittens und letztens aktuell sein. D. h. sie soll Rücksicht nehmen auf die Bedürfnisse gerade der Gemeinde, der der Prediger dient. Auf ihre geistliche und geistige Höhenlage, auf ihre äußerlichen Umstände; auf die Vorzüge, die sich in ihr geltend machen, auf die Sünden, die in ihr im Schwange gehen. Auch bieten die lokalgeschichtlichen Ereignisse viel Anlaß zur Anknüpfung, und es kann nur aufs dringendste empfohlen werden, wo immer es angeht, Ortskirchengeschichten anzulegen und sie zu pflegen. Nicht minder muß die Predigt auf die Zeitläufe Rücksicht nehmen. Namentlich was König und Vaterland, Kaiser und Reich angeht, gehört in den Bereich der Predigt, wobei allerdings die Parole lauten muß: national, aber nicht politisch! Vor allem jedoch hat die Predigt zu sprechen von dem, was die Kirche Christi bewegt in Förderung oder Schädigung: die Gemeinde muß hören von den Fortschritten der Mission und den besonderen evangelischen Bestrebungen, wie von der Not mit ihren Verfolgern. Nicht ohne einen Schein des Rechts ist dem gegenüber gesagt worden, vielen frommen Kirchgängern sei das nicht erwünscht. Sie wollen wenigstens in der Kirche Ruhe haben vor allem modernen Wesen, und nur das alte Evangelium hören ohne jede Erinnerung an die Unruhen dieser Zeit. Gewiß, solch eine Friedensstunde ist wunderschön; aber könnte sie nicht zugleich eine Freudenstunde sein, wenn man sich in ihr überzeugt, wie dies alte Evangelium auch noch jetzt allen Feinden gewachsen ist? Denn das Reich der Finsternis entsendet doch immer neue, schwerere Versuchungen, und die alte Schlange wechselt ihre Haut. Neue Probleme kommen auf, und die herrlichen Bahnen der Wissenschaft machen neue Irrwege möglich. Beispielsweise drängt die Not der Zeit dazu, die Gemeinde zu warnen vor der Art, wie man heute anstatt der christlichen Ethik eine das Gewissen verhärtende Herrenmoral zur Geltung zu bringen sucht, oder wie man die Weltvergötterung der Antike zur Menschenvergötterung gewandelt hat, von der es dann nur wieder noch einen Schritt kostet zur Selbstvergötterung hin. Andererseits hat die Gemeinde ein Recht, sich mitzufreuen an der Tatsache, daß die Ergebnisse der gelehrten Forschung im Gegensatz gegen die Anmaßungen der Afterwissenschaft mit dem Geist der Schrift harmonieren.

Man kann diese Forderungen auch so ausdrücken: die Predigt muß volkstümlich sein; sie muß Raum haben für alles Große und Schöne, was das Volksleben bewegt, für alle edlen Regungen und Ahnungen der Volksseele. Es muß die Gemeinde den Eindruck gewinnen, daß der Prediger

nicht bloß ein Kind Gottes, sondern auch der Sohn seines Volkes ist, nicht bloß ein Bürger der Ewigkeit, sondern auch ein Kenner seiner Zeit.

Formen der Predigt.

Haben wir so als wesentlichen Inhalt der Predigt die Schrift, die persönliche Erfahrung und die Forderungen der Gegenwart innerhalb der besonderen Gemeinde erkannt, so ist über die Form derselben folgendes zu sagen.

Ein für alle Zeiten erschöpfendes Teilungsprinzip kann es unmöglich geben. Die Predigt hat eine reiche Geschichte, die eine lebendige Entwicklung gezeitigt hat. Carpzow sen. zählt hundert verschiedene Arten auf. Daher wird eine jede Epoche in dieser Frage ihre eigenen Forderungen zu stellen haben, und eben darum ist das Suchen nach neuen Formen auch in unseren Tagen berechtigt.

Mir erscheinen zurzeit drei Arten, den Text aufzufassen, rätlich, für die ich die Namen vorschlage: die peripherische, die zentrale und die konzentrische. Die erste, der analytischen Methode entsprechend, geht von den einzelnen Gedanken des Textes aus und führt zu einem Zentralgehalt; die zweite, der synthetischen entsprechend, geht von einem Zentralgedanken ausstrahlend zur Peripherie; die dritte bildet mehrere Gedankenkreise, die voneinander sonst unabhängig sind, aber ein gemeinsames Zentrum haben und daher einem leitenden Grundgedanken nicht untergeordnet sind, sondern durch ihn verbunden werden. Der ersten Art entspricht es, wenn ich von den Personen der Trinität auf den Begriff derselben komme; der zweiten, wenn ich vom übergeordneten Begriffe der Trinität ausgehend, zu den Personen gelange; der dritten, wenn ich die Personen der Trinität unabhängig voneinander verkündige und sie etwa durch den Taufbefehl verbinde.

Sprache der Predigt.

Die Sprache der Predigt sei wie ihr Inhalt volkstümlich, aber nicht populär. Denn das letztere ist das der *aura popularis* entsprechende, das heute modern, morgen modernd ist. Dabei können auch böse Instinkte mitspielen; und die populäre Redeweise ist in Gefahr, salopp und trivial zu werden und dem schlechten Witze zu verfallen. Die volkstümliche Rede dagegen ist edel. Sie verbannt die fremdsprachlichen Ausdrücke, wo sie nicht aus einem ganz besonderen Grunde am Platze sind. Dagegen liebt sie die biblische Redeweise, freilich, ohne die Sprache Kanaans da zu gebrauchen, wo sie manieriert erscheint oder dem gemeinen Manne unverständlich ist. Gern verwertet sie auch den geistlichen Liederschatz des Volkes und wendet den herrlichen Bilderschmuck an, an dem unsere Sprache so reich ist.

Damit hängt zusammen, daß die Predigt einfach sein soll, ohne Künstelei, denn das Einfachste ist immer das Kräftigste. Aber sie soll nicht ohne Kunst sein! Gerade die Predigt durch alle Gedankenschwierigkeiten in eine so einfache Darstellung zu retten, daß man die aufgewandte Arbeit nicht mehr merkt, ist die feinste homiletische Kunst. Darum hat man auch gesagt, die Predigt sei die beste, die man am leichtesten memorieren könne. Und das Einfachste ist auch das Schönste.

Auch Redeschmuck darf man anwenden — warum sollte die Oratorik fehlen, da alle Künste ihr Bestes zum Gotteshause bringen —, aber sie darf nur als freundliche Arabeske auftreten, nie sich als etwas Selbständiges hervordrängen, nie auf Haschen nach Effekt hindeuten oder gar auf persönliche Eitelkeit des Redners. Die religiöse Rede muß in keuscher Schönheit gebaut sein wie die Tempel der Antike. Ihre Wirkung darf nur erzielt werden durch Tiefe, Kraft und Klarheit der Gedanken. Alles, was mit den Haaren herbeigezogen scheint, verletzt das Empfinden.

Darum muß sie auch in würdiger Weise gehalten werden ohne Nachlässigkeit, aber auch ohne falsches Pathos. Mancher bewegt sich so salopp auf der Kanzel, daß man ihm, an 1. Kor. 14, 40 erinnernd, sagen möchte, die Majestät Gottes erfordere in etwas die Hoftracht. Der Humor ist darum nicht von der Kanzel ausgeschlossen, der Witz durchaus. Man braucht auch vor starken Ausdrücken und neuen Wortprägungen nicht zurückzuscheuen, aber wohl vor allem, was reinen Gemütern wehe tut. Das Nackte ist möglich, aber nicht das Unbekleidete. Prüderie verletzt oft mehr als ein derbes Wort. Es hört sich gut an, wenn jemand auf der Kanzel so natürlich spricht wie immer, und nicht auf einmal sich mit ganz andern Lauten und Redeweisen ziert; aber es ist doch auch nicht angemessen, so zu sprechen wie in einer gemütlichen Unterhaltung. Wo es die Sache mit sich bringt, kommt das edle Pathos ganz von selber. Aber das hohle Pathos, in dem sich Faulheit und Arroganz zu begegnen, Flachheit und Verlegenheit zu umarmen pflegen, ist wie die gleißende Schale der Sodomsäpfel, die alsbald zerstieben, und ärgert Geist und Nerven. Darum Gedanken, nicht Phrasen! Haltung, nicht Pose! Es ist etwas Schlimmes um den gesalbten Kanzeljargon, und der hatte recht, den ich neulich sagen hörte, es sei uns nicht anbefohlen, mit Salbung, sondern mit Salz zu reden, und dem Propheten seien die Lippen nicht mit Öl gesalbt, sondern mit einer feurigen Kohle gereinigt.

Ein unschönes Widerspiel der rechten Würde ist auch die eilige Hast, mit der ein Prediger seine Predigt hersagt, anstatt sie zu reproduzieren, nicht selten den Eindruck hervorrufend, als könne er das Ende des Gottesdienstes nicht erwarten. Aber ebenso unwürdig wirkt die behäbige Breitspurigkeit, die den Gedanken möglichst lang zieht, sich in unnötigen Wiederholungen ergeht und immer wieder ansetzt, wenn man endlich den Schluß erwartet hat. Die Predigt muß in unserer viel beschäftigten Zeit in der Regel kurz und knapp sein, namentlich aber in der Einleitung und im Schluß. In bezug auf erstere hat einmal Kögel gesagt, es sei besser, mit der Tür ins Haus zu fallen, als auf dem Vorflur sich zu erkälten. Auch ist es gar nicht nötig, daß in jeder Predigt alle Redeteile vertreten seien, die ihr nach großen Mustern gebühren; wenn sie nur einen klaren Gedankenfortschritt hat, und man am Schlusse weiß, was der Redner wollte. Es schadet auch gar nichts, wenn die Predigt einseitig ist und zu einem gewissen Widerspruche reizt. Sie soll eben dem Zuhörer etwas zu-

trauen und ihm die Freude gönnen, das, was in ihm gewirkt hat, weiter zu spinnen und gedankenvoll zu ergänzen:

„Getretener Quark
Wird breit, nicht stark,
Schlägst du ihn aber mit Gewalt
In feste Form, er nimmt Gestalt."

Endlich wünsche ich die Predigt gehalten in demütigem Ernst und in frohem Siegesmute. Der Mann auf der Kanzel muß wissen, daß er ein armer Sünder und Diener am Wort ist. Er muß sich seine Predigt vorher selber gehalten haben. Und er muß zu seiner Gemeinde, wo es sich um Sünden handelt, mit „wir" und nicht mit „ihr" reden; muß auch wissen, daß er einmal mit verantwortlich ist für die Seelen, die er mit dem Worte speist. Daher soll es ihn mit heiligen Schauern durchbeben, daß er keine Falschmünzerei treibe mit dem Golde der Offenbarung, die Sünde strafe mit rücksichtslosem Ernste und dem Sünder zuspreche mit linder Verkündigung der großen Barmherzigkeit. Er soll predigen „wie ein Sterbender zu Sterbenden".

Diesem demutsvollen Ernste geselle sich aber der frohe Siegesmut, der da redet wie ein Lebender zu Lebenden, der es als Ehre ansieht, um Christi willen zu leiden, der für sein Bekenntnis seine ganze Persönlichkeit einsetzt und dem Zuhörer, auch wo dieser ihm sachlich durchaus widersprechen müßte, die Achtung abnötigt, die jeder treue und charaktervolle Zeuge verdient, der es Luther nachtun kann: „Hier stehe ich, ich kann nicht anders!" während keine noch so glänzende Rhetorik den Widerwillen zu lindern vermag, den uns das feige Schwanken einflößt: „Hier krieche ich, ich kann immer anders."

In Summa, man soll merken, daß der Prediger ohne Menschenfurcht und Menschengefälligkeit alles, was er hat, vor dem Kreuze niederlegt um Jesu und der Gemeinde willen, und es soll Fénelons Wort gelten: „Il faut que le fait de monter en chaire semble être pour un prédicateur un acte tout simple, une suite naturelle à vos fonctions de tous les jours; il faut en un mot que l'on vous y retrouve tel qu'ailleurs: grandi, mais non changé."

II. Die Katechetik. Die Katechetik ist die Lehre von der Belehrung und Erziehung der unmündigen Gemeindeglieder. In der Schrift (Luk. 1, 4. Act. 18, 25. 21, 21. 24. Röm. 2, 18. 1. Kor. 14, 19. Gal. 6, 6) bedeutet das dem Worte Katechetik zugrunde liegende Zeitwort im allgemeinen: „einem brüderlich nicht Gleichstehenden etwas mitteilen", „ihn belehren". Für den Geistlichen kommt als solche Belehrung im besonderen hauptsächlich der Konfirmandenunterricht in Betracht.

Die Konfirmanden.

Da erhebt sich nun als erste die schwerwiegende Frage: Ist es richtig, das jetzt übliche Konfirmationsalter von 14 Jahren bestehen zu lassen oder den Termin erheblich zu verschieben? Die vielen trostlosen Er-

fahrungen, die man namentlich in der Großstadt mit den Neukonfirmierten oft schon am Tage der Einsegnung macht; die Befürchtung, daß die Kinder bleibenden Schaden an ihrer Seele leiden, wenn sie ein Bekenntnis und Gelübde ohne innere Zustimmung abgelegt und damit die heilige Handlung zu einer leeren Zeremonie, sich selbst zu Heuchlern geschändet haben, insbesondere noch die Scheu, unwürdigen Abendmahlsgenuß herbeizuführen: dies alles belastet das Gewissen vieler ernsten Männer, so daß sie ein späteres Konfirmationsalter, oder doch wenigstens eine längere Pause zwischen Einsegnung und Abendmahl fordern, die dann freilich mit einer besonderen Vorbereitung ausgefüllt werden müßte. Nach meinem Dafürhalten kann die Konfirmation obligatorisch nicht in ein späteres Alter verlegt werden, einmal, weil sich eine Volkssitte schwer verändern läßt; dann aber, weil es aus bürgerlichen Gründen unmöglich ist. Ebenso würde es nicht angehen, einen bestimmten späteren Termin zu normieren, da die erforderliche Reife individuell verschieden ist. Ja, es kann sehr wohl geschehen, daß man jene Reife in früheren Jahren gehabt und in späteren verloren hat. Auch die vielfach geforderte Trennung der Einsegnung vom Abendmahl durch einen längeren Zwischenraum, die zunächst etwas Bestechendes hat, muß, wenn man näher hinsieht, auf Bedenken stoßen. Das erheblichste darunter ist für mich das, daß Konfirmierte, die durchaus reif zum Sakramente sind und sein von Herzen begehren, dieses Genusses ohne Grund auf längere Zeit verlustig gehen, und das andere, daß die Kindertaufe und damit die Grundlage der Volkskirche in Gefahr gerät. Eine Bürgschaft für nur würdigen Abendmahlsgenuß und wahrhaftige Gelübde wird aber auch bei einer zweiten Vorbereitung (Kompetentenunterricht) nicht erreicht, die überhaupt aus bürgerlichen Gründen schwer zu ermöglichen sein wird.

Die Konfirmierten.

Jedenfalls müssen wir bis dahin sorgen, daß wir die Konfirmierten möglichst lange in unserer Hand behalten — und zwar ist das nur möglich durch die obligatorisch einzuführende kirchliche Unterredung und durch Pflege von Jugendvereinen —, und wir müssen ferner darauf sehen, daß wir die Kinder vor der Konfirmation beizeiten in die Hand bekommen. Das geschieht durch Verbindung mit dem Hause und mit der Schule, sowie durch Sonntagsschulen und Kindergottesdienste. Wenn das Haus überall seine Schuldigkeit täte, so wäre das Problem überhaupt so gut wie gelöst. Denn in den Jahren, wo es die Kinder allein hat, in denen die „Seele so eindrucksfähig ist wie weicher Ton, auf dem man die Fußspuren eines Schmetterlings erkennen kann“, fällt meist die Entscheidung fürs Leben. Dann wollen wir auch nicht vergessen, daß die Konfirmanden vorher bereits acht Jahre lang Religionsunterricht in der Schule genossen haben und viele ihn noch jahrelang nach der Konfirmation weiter genießen, und ich wüßte nicht, warum der religiös-sittliche Einfluß eines gläubigen, sittlichen Lehrers geringer anzuschlagen wäre als der eines Pfarrers? Möchten wir nur alles tun, um unser Feld in Segen zu bestellen und das Konfir-

mandenjahr für die Kinder zu einem Zeitraum zu gestalten, dessen Früchte bis in die Ewigkeit reichen!

Der Katechet.

Dazu gehört ein Katechet mit pädagogischer Vorbildung, der nicht bloß seines Stoffes vollkommen mächtig ist, sondern ihn auch an den Mann zu bringen weiß. Ein Lehrer mit dem Spruchbuche in der Hand ist ein kümmerlicher Anblick, und ein Lehrer, der an dem Stoffe umherstümpert, anstatt ihn zu entwickeln, zu gliedern und zusammenzufassen, wird bald vor einem schlafenden Coetus stehen. Nicht minder muß er zu erziehen verstehen und den Schülern die Empfindung geben, daß er sich selbst in steter Selbstzucht hält. Er muß Ehrfurcht vor seinem Stoffe und vor der Kindesseele haben. Er muß seinen Beruf und seine Schüler lieb haben. Er muß mit innerster gläubiger Hingabe im Bekenntnisse seiner Kirche stehen.

Die Kinder, deren Gemüt auf den Glauben an ihren Lehrer angelegt ist, verlangen eine geschlossene Persönlichkeit und sind, wenn ihnen eine solche entgegentritt, mit einem Winke in Disziplin zu halten und zu den Tugenden des Gehorsams, der Wahrhaftigkeit und der gegenseitigen Zuvorkommenheit leicht zu erziehen. Andernfalls können sie zu einer unglaublichen Ungezogenheit ausarten und alle fromme Scheu mit Füßen treten. In der ersten Unterrichtsstunde entscheidet es sich, wer Herr in der Klasse ist, Lehrer oder Schüler. Bei Knaben ist es vielleicht noch leichter als bei Mädchen. Bei ersteren pflegt es zu genügen, wenn der Lehrer tüchtig, gerecht und konsequent ist, bei letzteren kommt es noch gar sehr auf die Gesamthaltung an.

Aber die geschlossene Persönlichkeit allein tut es nicht. Die kann an sich ebenso großes Unheil anrichten wie Segen stiften; es muß auch eine geheiligte Persönlichkeit sein, von der „persönlichsten Persönlichkeit“ verklärt. Dann nur kann sie wieder Persönlichkeiten bilden, die „den Angel- und Drehpunkt ihres Lebens, zumal aber eines verantwortungsvollen und arbeitsreichen Lebens einzig und allein in der Stellung zu ihrem Herrn und Heiland haben“ (Worte Kaiser Wilhelms II an seine Söhne.) Ein solcher Pädagoge verfügt dann auch von selbst über die hohe Kunst des Individualisierens. Er weiß, daß jede Kindesseele ein Edelstein ist, aber daß auch jeder anders geschliffen werden muß. Er gewinnt das Auge für das Gute, das auch in einem vernachlässigten Gemüte verborgen liegt, und ruht nicht, bis es das zurückhaltende Arge überwunden hat. Er weiß auch den Mangel an Fortschritten in sich selber zu suchen.

Der Unterrichtsstoff.

Was den Unterrichtsstoff anlangt, so ist es mir als ein Grundfehler entgegengetreten, daß man vielfach dem Unterricht keinen Katechismus zugrunde legt. Es geht geradezu wie eine Epidemie durch die Zeit, ihn zu verdrängen zugunsten der biblischen Geschichte. Die letztere hat ihren unendlich hohen Wert auch im Konfirmandenunterricht, aber den Katechismus ersetzen kann sie nicht. Denn in ihm ist das zusammengefaßt,

was der Christenmensch wissen muß, wenn er ein Mensch Gottes werden will, zu allem guten Werk geschickt. Der Katechismus ist noch heute die Laienbibel. Er zwingt auch den Lehrer, in richtigem Fortschreiten bei der Stange zu bleiben und nicht nach allen möglichen und unmöglichen Dingen abzubiegen, die den Unterricht angeblich interessant machen sollen, in Wahrheit meistens aber die Zeit totschlagen.

Ein zweiter Grundfehler ist der, sich keinen Lehrgang auszuarbeiten, sondern, womöglich unvorbereitet, darauflos zu unterrichten, ohne Plan, ohne Verbindung des Alten mit dem Neuen, ohne vorher bedachte Verwebung der verschiedenen religiösen Disziplinen. Diesem Unfug ist die Resultatlosigkeit manches Unterrichts zu verdanken. Neuerdings ist es ja behördlicherseits angeordnet, solch einen Lehrplan auszuarbeiten, was freilich nicht leicht ist. Wer es noch nicht kann, den will ich auf eine vorzügliche Arbeit von H. Malo verweisen, der meines Wissens zuerst einen derartigen Plan veröffentlicht hat; es ist ihm auch eine treffliche Übersicht über die Verwendung des Kirchenliedes und der biblischen Geschichte beigefügt.

Weiterhin wird versäumt, die fünf Hauptstücke unter einen übergeordneten Gesichtspunkt zu stellen, wozu sich z. B. der des Reiches Gottes als höchst geeignet darbietet. Ohne einen solchen bekommen die Katechismusstücke den Schein des willkürlich und verbindungslos Zusammengestellten und verlieren an Kraft und Eindringlichkeit.

Auch das ist nicht richtig, daß der Konfirmandenunterricht wieder mit den zehn Geboten begonnen wird, die doch in der Schule mit besonderer, sich immer steigernder Ausführlichkeit besprochen worden sind. Abgesehen davon, daß das vierte und fünfte Hauptstück im Schulunterricht zurückgestellt werden, sollte man aus den so naheliegenden sachlichen Gründen mit diesen beginnen und auch schließen, und zwischendurch die drei andern, das erste bis dritte Hauptstück besprechen. Es ist wohl selbstverständlich, daß in der ersten Stunde von der Konfirmation die Rede sein muß, woran sich naturgemäß die Lehre von der Taufe schließt, nachdem noch vorher von der Quelle unserer Heilserkenntnis ausführlich gehandelt worden ist. Die Hauptsache ist bei letzterer die Behandlung der göttlichen und der menschlichen Natur der Schrift; durch die Betonung der letzteren büßt sie nicht an Autorität ein, sondern gewinnt, weil die scheinbaren Widersprüche sich erklären.

Der Konfirmandenunterricht muß auch eine Stoffverkürzung und eine Stofferweiterung gegenüber der Schule mit sich bringen. Das in der Schule Behandelte ist nur in Verjüngung zu wiederholen; dagegen ist auf große kirchliche und sittliche Gesichtspunkte hinzuweisen. Des Raumes wegen beschränke ich mich auf einige Beispiele zum ersten Hauptstück. Zum 1. Gebot ist heranzuziehen: die Vergötterung des Übermenschen, die ethische Kultur, der Neobuddhismus, die äußere Mission; zum 2.: Okkultismus, Spiritismus, Scientismus; zum 3.: die Sonntagsfrage, die Schönheit der Gottesdienste, Verständnis der Liturgie, Kirchenlied, etwas von der kirchlichen

Kunst; zum 4.: Autorität und Pietät, das Königtum von Gottes Gnaden; zum 5.: die Innere Mission; zum 6. ist statt des verwerflichen Eingehens auf allerhand Sünden und Schanden zu sprechen von der Herrlichkeit und gottgewollten Heiligkeit unseres Leibes, von körperlicher Gymnastik, peinlicher Sauberkeit, frühem Aufstehen; von edlen Beschäftigungen und der Vorsicht in der Lektüre; vom Glück des Hauses; im 7. von der Unverletzlichkeit des geistigen Eigentums, Strebertum, Anarchismus, Ehre und Segen der Arbeit; im 8.: von wahrer und falscher Ehre, geselliger Lüge, Bekenntnismut; im 9. und 10. von Zufriedenheit und dem wahren Glück; vom Mammonismus.

Vielfach ist mir im Konfirmandenunterricht aufgefallen, daß man die Kinder zwar über das Beten unterrichtet, sie aber nicht beten läßt. Ja, dies wird von einigen Pädagogen geradezu untersagt. Das kommt mir so vor, als ob man sie über die Schrift belehrte, ohne sie die Schrift lesen zu lassen. Nun kann ich das Bedenken, das diesem Verfahren zugrunde liegt, wohl verstehen. Man meint, das Gebet dürfe nicht zu einer bloßen Übung, zu einem Scheingebet erniedrigt werden. Im Prinzip vollkommen richtig! Das darf noch nicht einmal mit der Arbeit geschehen; man soll z. B. den Zwangsbeschäftigten niemals wert- und zwecklose Arbeit geben, nur um sie zu beschäftigen. Muß man dann aber nicht erst recht zwecklose Gebete vermeiden? Gewiß; indes gibt es denn nicht Anlässe genug für das Gebet im Konfirmandenzimmer? Anfang und Schluß des Unterrichts, bevorstehende kirchliche und patriotische Feste, besondere Ereignisse im Königshause, im Vaterlande, in der Gemeinde, im Kreise der Kinder? Drohende Gefahren, abgewendetes Unheil, kurzum alles, worum man auch in der großen Gemeinde bittet und dankt?

Was den Abendmahlsgenuß anlangt, so macht man in der Seelsorge die Erfahrung, daß etliche unter den Erwachsenen ihn sehr leicht nehmen, weil sie ein geringes Sündenbewußtsein haben. Andere wieder nehmen ihn sehr schwer, ja sie halten sich dem Abendmahl ganz fern, weil sie sich als unwürdige Sünder fühlen. Noch andere endlich bleiben zurück, weil sie nicht verstehen, wie Brot und Wein sich mit Leib und Blut verbinden können, wobei ich oft die Bedenken mit dem Gleichnis zerstreut habe: Wie ein Papierschein das Geld, darauf er lautet, wert ist, weil König und Staat dafür bürgen, so gilt Brot und Wein Leib und Blut, weil Jesus und sein Reich dahinter stehen.

Vor derartigen Zweifeln und Anfechtungen nun muß man die Konfirmanden schützen, auch ihnen sagen, daß nicht die Erkenntnis den Segen des Genusses vermittelt, sondern allein das Heilsvertrauen. Wo dies noch nicht vorhanden ist, soll man immer wieder raten, sowohl der Konfirmation als der Abendmahlsfeier fernzubleiben, ebenso wie man andrerseits mit der zunehmenden Vertrautheit zwischen dem Lehrer und seinen Schülern immer inniger und dringlicher die Herzen für den Herrn aufschließen soll.

Aber nicht durch gewaltsames Drängen auf Bekehrung, durch über-

triebene pessimistische Schilderungen des Weltverderbens und durch überspannte asketische Anforderungen in bezug auf harmlose Freuden. Die so gewonnenen Ergebnisse sind gewöhnlich von kurzer Dauer. Und dann tritt leicht die schlimme Reaktion ein, daß nun das ganze Christentum über Bord geworfen wird.

Auch nicht durch zu reichliches erbauliches Zureden. Das macht nur müde. Freilich, wo es die Gelegenheit gibt, wo es namentlich aus dem behandelten Stoffe als dessen Blüte von selbst hervorwächst, da kann es von mächtiger Wirkung sein. Die Freude am Gegenstande zu erwecken, ist die Kunst des Lehrers. Das kann geschehen, indem der Stoff das Erkenntnisvermögen von selbst reizt, sich in ihn zu versenken, oder indem er das Gemüt in seinen Tiefen beglückend erfaßt, oder endlich, indem er den Willen zur Begeisterung entflammt. Es entspricht das dem *docere*, *delectare* und *movere* der Predigt. Und auch wie dort soll stets der ganze Mensch etwas davon haben. Bei der Jugend ist aber namentlich zuerst der Sinn auf das Erkennen gerichtet. Es ist oft erstaunlich, mit welchem Eifer sie auf die Suche geht und mit welchem Triumphe sie findet. Denn die heuristische, den Schüler zum Selbstfinden nötigende Methode verdient unbedingt den Vorzug bei geistig angeregten Kindern; doch entscheidet auch hier der Stoff, ob sie oder die entgegengesetzte analytische Methode anzuwenden ist, die den Erkenntnisprozeß vom Lehrer entwickeln läßt.

Ungemein wird die Freude am Stoff erhöht durch die sinnige Verbindung von Katechismus, Spruch, Lied und biblischer Geschichte, und durch die Anschaulichkeit des Unterrichts. Und das nicht nur durch die selbstverständliche äußere, die durch Landkarten, Bilder und derartiges dargeboten wird, sondern auch durch die innere, die lebensvoll und plastisch darstellt, einen Stoff durch den anderen klar und interessant macht und die Gebilde der Natur und Kunst nicht verschmäht, sie zu Hebeln und Trägern biblischer Gedanken zu machen. Wenn ich z. B. die Kinder die Ähnlichkeit finden lasse, welche die acht Seligpreisungen in ihrer Reihenfolge mit der Kiefer, der Trauerweide, der Linde, der Erle, der Buche, der Birke, der Tanne und der Eiche haben, so erreiche ich ein Doppeltes: einmal wird der Bibeltext anschaulicher, und sodann ruft ihnen der Anblick eines jener Bäume immer wieder die betreffende Seligpreisung wach. Und lasse ich sie finden, wie die acht Seligpreisungen dem achtfachen Wehe (Matth. 23) in ihrer Reihenfolge genau entsprechen, so gewinnen beide außerordentlich an Leben.

Die Unterrichtsart.

Die Freude der Schüler wird ferner erhöht durch die Form des Unterrichts. Die rein akroamatische, die den Schüler nur zuhören läßt, ist zu verwerfen als leicht ermüdend; die erotematische, die fragweise Form soll vorherrschen. Selbstverständlich muß der Schüler dazu bereits einen Schatz gewonnen haben, aus dem er etwas hervorholen kann. Den hat er aber schon von der Schule her und vermehrt ihn ja in jeder Lektion. Voraussetzen muß man dabei ferner noch, daß der Lehrer

fragen und daß er schweigen kann; daß er deutlich, bestimmt und angemessen fragen kann; daß er mit der Begriffsfrage und mit der Urteilsfrage umgehen kann; eine Voraussetzung, die leider nicht immer zutrifft und dann Haltlosigkeit, Verwirrtheit, Ergebnislosigkeit im Gefolge hat und nicht selten das Gelächter des Coetus provoziert.

Der Lehrer muß aber auch schweigen können. Man kann mit der Zeit die Kinder daran gewöhnen, sich über den Stoff nach gründlicher Durchnahme auszusprechen in längeren Zusammenhängen. Da macht sich dann wohl die Unart breit, daß der Lehrer das Kind fortwährend mit Zwischenfragen unterbricht, seine Gedankengänge stört und es um die Freude seiner selbständigen Darstellung bringt.

Noch weiter wird die Freude erhöht, wenn der Lehrer umgekehrt auch einmal die Kinder fragen läßt und selbst antwortet. Man erreicht das sehr leicht, indem man ein Schriftstück zu Hause durchlesen läßt und in der nächsten Stunde den Kindern sagt: „Fragt nach allem, was euch dunkel ist, hernach werde ich fragen; und ich hoffe dann, auf nichts Unverstandenes mehr zu stoßen.“ Dieser Methode könnte man mit dem Einwand begegnen: Wenn nun aber eine Frage an den Lehrer gestellt wird, die er im Augenblick nicht beantworten kann, gibt das nicht eine böse Verlegenheit? Ich finde, ganz und gar nicht. Entweder man weist sie als nicht hergehörig zurück, oder man bekennt, daß man sie nicht beantworten kann. Solche Ehrlichkeit macht gerade einen großen sittlichen Eindruck auf die Kinder.

Eine Erhöhung der Freude liegt auch in der Übung des ingeniösen und des judiziösen Gedächtnisses. Um für ersteres nur ein Beispiel zu geben: die Gemeinden der paulinischen Briefe von den Galatern bis zu den Thessalonichern nach der Reihenfolge der Vokale a, e, i, o, die sich dann in Thessalonich zusammenfinden. Ein meisterhaftes Buch für das judiziöse Gedächtnis ist für die Hand des Katecheten: „Aus der Urkunde der Offenbarung“ von G. Voigt.

Die Anregung kann weiter auch erhöht werden durch den gemeinsamen Unterricht der beiden Geschlechter, die auch von sittlichem Werte namentlich für die Knaben ist. Er setzt jedoch kleinere Coeten voraus und vor allem einen Katecheten, der in dem Saale der erste und letzte ist und seine Kinder vollkommen in der Hand hat.

Überhaupt, der wichtigste Faktor bleibt die Persönlichkeit des Lehrers, der seinen Coetus von höchstens 50 Schülern übersehen und jedem sein Teil Speise zukommen lassen kann, der ernst und milde keine harten Strafen kennt, weil absichtliche Vergehungen nicht vorkommen, und der, was er noch braucht zur richtigen Beurteilung seiner Schüler, sich von den Eltern sagen läßt, denen er wiederum seinen Rat zur rechten Behandlung ihrer Kinder zukommen läßt. Ebenso muß er mit der Schule in Verbindung bleiben. Er muß genau wissen, was dort durchgenommen ist und während des Konfirmandenunterrichts durchgenommen wird: auf jenes muß

er Rücksicht nehmen und dieses muß er in seinem Unterrichte mit bewältigen. Denn ich halte es nicht für gut, wenn ein Konfirmand zu gleicher Zeit Religionsunterricht in der Schule hat. Es kommt leicht eine Zwiespältigkeit in sein geistliches Leben, die von schlimmsten Folgen sein kann. Es ist zwar für die Schule schwer, zwei Jahre lang — denn diese Frist ist, wo irgend möglich, zu fordern oder beizubehalten — auf diese Disziplin zu verzichten; denn der Lehrer sind doch wohl noch nicht viel, die ihrerseits diese Krone des Unterrichts hergeben möchten; aber sie wird mit Rücksicht auf die einheitliche religiös-sittliche Durchbildung des Schülers dies Opfer bringen müssen.

Nun hängt eine der größten Schwierigkeiten unseres Unterrichts damit zusammen, daß die Kinder aus ganz verschiedenen Gesellschaftsklassen und in größeren Städten aus ganz verschiedenen Schulen kommen. Ich halte es nicht für wünschenswert, daß die Coeten nach dem Range der Schulen geschieden werden, sondern bin aus sozialen Gründen durchaus dafür, daß Gymnasiasten und Realschüler mit den Gemeindeschülern zusammen unterrichtet werden. Die Vornehmen haben mit den Geringen heute nur noch die Kirche gemeinsam. Darum sollte man dies Band nicht auch noch lockern lassen. Der geschickte Katechet weiß auch sehr wohl das beiden Gemeinsame herauszufinden und das Besondere auch dem andern Teile zugute kommen zu lassen. Viel schwieriger sind die Differenzen innerhalb der einzelnen Schulen selbst. Der Regel nach liegt in den höheren Schulen die Konfirmandenzeit von Tertia bis Untersekunda, in den Bürgerschulen in den ersten beiden Klassen. Diese Stufe müßte regelmäßig erst erreicht sein, ehe man ein Kind zum Konfirmandenunterricht zuläßt. Kann es diese nicht erreichen, so dürfte es so schwach begabt sein, daß es an dem Hauptcoetus nicht mit Erfolg teilnehmen kann, sondern allein vorzubereiten ist oder in größeren Städten in einem aus mehreren Gemeinden, vielleicht einer ganzen Ephorie zusammenkommenden Sondercoetus für Schwachbegabte, der allerdings viel Weisheit und Geduld erfordert, und zu dessen Leitung ein erfahrener Pädagoge unter den in Frage stehenden Geistlichen auszuwählen wäre.

Sodann ist Wert darauf zu legen, daß der Konfirmandenunterricht nicht in der Schule erteilt werde, sondern entweder in der Kirche (Sakristei) oder in einem am besten in der Pfarre befindlichen eigenen Saale, dessen Ausschmückung etwas Feierliches hat, möglichst auch mit einem Harmonium ausgestattet ist. Die Kinder müssen den Eindruck gewinnen, daß es sich um etwas Besonderes, für ihr Leben Entscheidendes handelt.

Dies Gefühl wird erhöht durch die Teilnahme der Gemeinde. Sehr zu empfehlen ist, wenn der Unterricht durch einen Sonntagsgottesdienst eingeleitet wird, zu dem die Kinder, wenn es angeht, von der Schule aus *in corpore* hinziehen, während sie nach Abschluß des Unterrichts zur Konfirmationsfeier von der Pfarre aus den Zug nehmen.

Der Konfirmation selbst hat die Prüfung voranzugehen. Ich schließe

mich in dieser Frage den Aufstellungen Malos durchaus an, daß die Prüfung, wie sie jetzt gehandhabt zu werden pflegt, unzulänglich ist und durch eine Reihe von Prüfungen — er schlägt sechs vor — zwischen Weihnachten und Ostern ersetzt werden müsse. Dem von ihm mit Recht geltend gemachten doppelten Gesichtspunkte, daß die Gemeinde sich überzeugt, wieweit die jungen Christen gefördert sind und ob sie die nötige (relative) Reife haben, und andrerseits, daß der Gemeinde selbst wieder einmal ein Spiegelbild vorgehalten wird, wieviel und was man alles von den Erwachsenen in christlicher Erkenntnis zu erwarten habe, kann man in der Tat wohl nur auf solche oder ähnliche Weise gerecht werden. Ich folge ihm auch darin, daß man dazu die Hauptgottesdienste (wenigstens auf dem Lande) nehmen könnte, weil eine Abwechslung mit der Predigt sehr anregend zu wirken pflegt. Die Städte verfügen ja über Abendgottesdienste, die sie für diesen Zweck verwenden könnten. Freilich in Großstädten scheint mir die Maßregel überhaupt undurchführbar. Über die genügende Reife am Ende der Prüfungen ein Votum des Gemeindekirchenrates herbeizuführen, halte ich für bedenklich; ebenso aber auch den Eltern die Teilnahme am Unterricht freizustellen.

In den letzten Unterrichtsstunden ist die Beichte durchzunehmen. Da ist mir nun ein Ähnliches wesentlich wie bei der Lehre vom Gebet. Man soll nicht nur von der Beichte lehren, sondern mit den Kindern Beichte halten. Die allgemeine Beichte in der Kirche ist gänzlich ungenügend. Sie ist es überhaupt; für den ersten Abendmahlsgenuß aber erst recht. Die Kinder müssen in der letzten Woche Gelegenheit finden, sich ihrem Beichtiger gegenüber auszusprechen, und der Beichtiger muß, falls das Kind kein Bedürfnis dazu fühlen sollte, seinerseits auf das aufmerksam machen, was dem Kinde gefahrvoll oder segensvoll werden kann. Selbstverständlich wird dieser Privatbeichte nicht genügt, wenn ein auswendig gelerntes Beichtformular aufgesagt wird. Hierzu sind besondere Sprechstunden anzusetzen. Daß diese Besprechungen in der keuschesten und zartesten Art vor sich gehen müssen, ist selbstverständlich. Ihr Erfolg ist um so größer, je inniger sich das väterlich-seelsorgerische Verhältnis zwischen Lehrer und Schüler während des Katechumenats gestaltet hatte, und je mehr der erstere erzieherisch einzuwirken verstand.

Und nun, wo man ein schönes, hohes Ziel erreicht zu haben glaubt, tritt zutage, daß man noch das Schwerste zu tun hat, nämlich den Konfirmierten weiter durch die gefährlichsten Lebensjahre mit dem Segen und Schutze der kirchlichen Gnade und Wahrheit zu geleiten. Unzählig sind die Teufelskapellen, die sich vom Austritt aus der Einsegnungskirche auftun. Schon am selben Nachmittage pflegen sie zum Eintritt zu laden, und es ist zum Erbarmen, was ein Abend für Verwüstungen unter der jungen Saat anrichten kann. Es genügt nicht, daß der Geistliche abscheuliche Sitten verbietet, wie die, daß die gesamte Schar am Nachmittage von einem Hause zum andern zieht, um sich mit allerlei Getränken be-

wirten zu lassen, oder sich ganz ohne Aufsicht im Walde umherzutreiben und am Abend im „Kruge“ zum Tanze zusammenzufinden: er muß sie selber zu fröhlichem Verein um sich sammeln und dafür sorgen, daß sie den Abend zu Hause verleben. Sind aber verwaiste Kinder dabei, so sollte er sie in sein Haus nehmen.

Das Wichtigste aber ist, daß alle Konfirmierten bei der Kirche erhalten werden, daß man die nach auswärts gehenden dem betreffenden Geistlichen überweist, die zuziehenden sich überweisen läßt und alle in der Gemeinde aufhältlichen zu Jünglings- und Jungfrauenvereinen wie zu kirchlichen Besprechungen sammelt. Bei diesen ist jedes Examinieren, das peinlich werden könnte, zu vermeiden und das Interesse an dem früher Besprochenen neu zu beleben. Bei den von außen Zugekommenen knüpft sich leicht an ihren Einsegnungsspruch an oder an den Namen ihrer Kirche. (Beiläufig: Der Konfirmationsschein sollte das Bild der betreffenden Kirche tragen! Das bringt Heimatsluft mit.) Der Stoff dieser Besprechungen darf aber nicht ein mechanisches Wiederholen der früheren Pensen sein, sondern eine Behandlung des Bekannten unter neuen Gesichtspunkten, eine Erweiterung durch solche Schriftgedanken, die über das Ziel des Katechumenats hinausgehen, und eine Anwendung auf die neuen Lebensverhältnisse, in denen die Konfirmierten zurzeit sich befinden. Dazu gehört ein persönliches Nachgehen, das die ganze Treue des Seelsorgers erfordert.

III. Die Poimenik. Die Poimenik ist die Lehre von der speziellen Seelsorge. Welche Aufgaben hat diese spezielle Seelsorge? Claus Harms teilt die Gesamttätigkeit des Geistlichen ein in die des Predigers, des Priesters und des Pastors. Die ersten beiden umschreibt er genau und fügt dann hinzu: „Was noch übrig, liegt uneingefriedigt; der das bekommt, soll Pastor heißen.“ Dies ist ein Zeugnis dafür, wie schwer es der Wissenschaft wird, dies Gebiet einzufriedigen. Bald wurde der Pastoraltheologie alles zugewiesen, was zum geistlichen Amte überhaupt gehört, bald das sonst unter keiner andern Disziplin Unterzubringende, bald die Wissenschaft von der ethischen Beschaffenheit und Amtsführung geistlicher Lehrer, bald die pfarramtliche Geschäftsführung in den äußern Dingen bis hin zur Pastoralmedizin. Ihr Wesen.

Schleiermacher hat das Verdienst der wirklichen Umzäunung dieses Gebietes. Wir kennen es nun als das der besondern Seelsorge, die an den einzelnen Gliedern der Gemeinde zu üben ist im Gegensatz zu der allgemeinen Seelsorge, die der Predigt, der Katechese und der Liturgie zufällt. Wenn ich dem Namen „Poimenik“, der für die Lehre von dieser speziellen Seelsorge von verschiedenen hervorragenden Männern gewählt worden ist, zustimme, so tue ich dies allerdings nicht ohne das Bedenken, daß dies Wort eigentlich die Seelsorge überhaupt bedeutet und daher auch die allgemeine Seelsorge mit umfaßt. Aber ich tröste mich damit, daß es mit den Namen der beiden andern Gebiete, die wir besprochen

haben, zuletzt nicht anders steht. Denn die Homilia und die Katechesis (die Unterredung und die Belehrung) gehen, da sie zum Teil auch Probleme der speziellen Seelsorge sind, gleichfalls nicht völlig in den Wissenschaften auf, denen sie den Namen gegeben haben.

Wer bildet nun das Subjekt und wer das Objekt der Poimenik?

Ihr Subjekt.

Subjekt der speziellen Seelsorge ist zweifellos jeder gläubige Christ gegenüber allen, die ihm durch Bluts- oder Seelenverwandtschaft oder als Haus- und Arbeitsgenossen nahe stehen oder ihm sonst mit ihren besonderen Nöten in den Weg kommen. Im hervorragenden Sinne aber ist es der Träger des Amtes unter Mithilfe der ihm beigeordneten Organe (Gemeindekirchenrat, Presbyterium). Ich lege auf diese allgemeine Christenpflicht den vollen Ton. Sie beruht auf den klarsten Weisungen der Schrift (1. Thess. 5, 11. Hebr. 10, 24. Gal. 6, 6. Röm. 14, 1 und vielen andere Mahnungen), sie ist der Quell der reinsten Freude und eines unberechenbaren Segens geworden. Sie entsprach auch dem Urzustand der Gemeinde. Erst als diese größer und ihre Verhältnisse verwickelter wurden, als feste Ämter eingerichtet werden mußten, wurde sie auch in vorzüglichem Sinne Sache des Amtes, allerdings nicht so früh und nicht so ausschließlich wie die Lehre. Und diese Auffassung hat ihre großen Vertreter. Luther wollte von dem „gemeinen christlichen Bruder" seelsorgerlich behandelt sein; Spener hat in seinem Desiderium jedem Christen die Macht zugesprochen, andere zu ermahnen, zu trösten, zu bekehren, zu erbauen, ihr Leben zu beobachten, für ihre Seligkeit zu sorgen, und viele gewichtige Stimmen aus der neuern und neusten Zeit erklären sich ebendahin. Und alle sind darin eins, daß es auf die Persönlichkeit dessen ankomme, der die Seelsorge übe. Seine eigene sittliche Integrität bezeugt Paulus den Ältesten zu Milet und den Christen zu Korinth und verlangt sie von den Brüdern: Act. 20, 28. 1. Tim. 4, 16; und diese Forderung hat einen tausendfachen Widerhall gefunden.

Während nun die meisten Homiletiker das Schwergewicht auf die Person legen, so daß z. B. Palmer fragen kann: „Bedarf es überhaupt des Amtes, um mit erwünschtem Erfolge ein Tröster, ein Warner, ein Mahner und Zeuge zu sein?", erhebt Steinmeyer seine Stimme gegen die angebliche Überschätzung der Persönlichkeit und weist die Kraft der Seelsorge dem Amte zu. Sein Hauptgrund ist der, der Person werde kein Vertrauen entgegengebracht, wohl aber dem Amte. Steinmeyer erläutert das durch eine Analogie. Der Kranke müsse zu seinem Arzt Vertrauen haben. „Aber worauf rechnet dies Vertrauen bei dem Arzt? Auf dessen Sorgfalt und Treue? Oder auf sein diagnostisches und therapeutisches Geschick? Sowohl das eine wie das andere wäre nur ein sekundäres Moment. Die Hauptfrage ist die, ob der Kranke zur ärztlichen Kunst überhaupt ein Vertrauen hat." Dieser auf den ersten Blick so glückliche und so oft gebrauchte Vergleich ist meines Erachtens für die daran geknüpften Schlußfolgerungen nicht günstig. Hat man Vertrauen zur ärzt-

lichen Kunst, so geht man darum noch nicht zu irgendeinem beliebigen Arzte, sondern zu einem, zu dessen Person man Vertrauen hat. Im entgegengesetzten Falle sucht man etwa Hilfe bei der Naturheilkunde, bei erprobten Laien, oder versucht es trotz des Mißtrauens in zwingender Not doch mit einem Arzte, und dann kann es leicht geschehen, daß man durch die Erfahrungen, die man an seiner Person macht, das Vertrauen zur ärztlichen Kunst überhaupt gewinnt.

Gewiß, das Amt ist nötig. Schon aus dem nüchternen Grunde, den Nitzsch anführt: „Allerdings ist jeder jedem erbauungspflichtig; aber soll es im kirchlichen Lebenskreise dem Zufall überlassen sein, ob jemand da sei, Rater des Gewissens, Tröster und Vater im Hilfsbedürfnis zu werden? Es bleibt demnach bei dem festen Satze, daß die Gemeinde ihren amtlichen Hirten habe.“ Es ist aber auch noch ein anderer triftiger Grund vorhanden. Das seelsorgerische Amt bedarf einer gründlichen Vorbildung, nicht nur der allgemein wissenschaftlichen, die den Seelsorger befähigt, geistig hochstehenden Gemeindegliedern ebenbürtig gegenüberzutreten in jener Geisteslauterung, die jede wissenschaftliche Tätigkeit mit sich bringt, und im Besitz der großen allgemeinen Gesichtspunkte, die den rechten Maßstab für das Wichtige und Unwichtige geben; es muß auch eine gründliche theologische Schulung vorhanden sein, die den Träger des Amtes vor falscher Tröstung, vor falscher Anwendung eines Schriftwortes und vor unberechtigter Einseitigkeit bewahrt. Auch ist das Studium der Psychologie nicht wohl entbehrlich; ebensowenig die Kenntnis guter Erbauungsschriften; vor allem aber ist nötig eine praktische Vorbildung, wie sie auf einigen Seminaren und neuerdings im obligatorischen Vikariat geboten wird. Dazu kommt, daß das Amt den Mut zu dieser schwersten aller geistlichen Funktionen erhöht und andrerseits die Verantwortlichkeit voll auf unsre Schultern legt und uns treibt, die Gabe zu wecken und auszubilden, die in uns ist.

Aber noch viel mehr als bei der Predigt und Katechese kommt es hier auf die Person an, die unmittelbar auf eine Einzelperson wirken soll. Sowohl die diagnostische als die therapeutische Kunst des Seelenarztes muß sich immer reicher durch Erfahrung ausbilden. Es handelt sich dabei nicht bloß um die ethische Unbescholtenheit des Geistlichen, sondern um ein aus der Liebe zum Herrn und zu den Brüdern geborenes und in der Erfahrung entwickeltes Feingefühl, jeden besonders zu nehmen. Der Seelsorger muß jenen Warmblick der Liebe neben dem ärztlichen Kaltblick der nüchternen Prüfung haben. Er muß furchtlos und opferfreudig der ansteckenden Krankheit begegnen und wissen, daß das Licht dazu da ist, daß es brennend sich verzehrt; er muß jeder Not wirkliches Mitfühlen entgegenbringen; darf sich auch der geringen Handreichung nicht schämen; darf noch weniger verdrießlich sein, wenn nur ein „altes Weib“ nach ihm schickt oder ein „alter Armenhäusler“, deren Seelen doch genau so viel wert sind als seine eigne; er muß Geduld haben bei der er-

müdenden Wiederholung der Klagen und der Einwände; muß den ehrlichen Zweifel ehren und ihn nur durch Belehrung fördern, nicht durch Tadel oder gar Verketzerung gewaltsam brechen wollen. Bei starken Charakteren muß er die Klippen weise benutzen, um einen Hafen daraus zu gewinnen; die schwachen, wenn er sie aus der Flut des Verderbens gerettet hat, darf er nicht einfach auf der ersten Sanddüne sitzen lassen, sondern muß eine starke Mole zur Abwehr der rückkehrenden Wogen bauen. Er muß wissen, wann er den Sterbenden von Tod und Gericht, wann von Leben und Seligkeit zu sagen hat. Kurz: der Satz, daß es „auf die Botschaft und nicht auf den Boten ankomme", ist auf diesem Gebiete ebenso falsch als der, es komme nur auf die Botschaft an, aber nicht auf den Empfänger.

Ihr Objekt.

Wer ist denn der Empfänger? Wer ist das Objekt der *cura specialis?* Die Antwort, die Nitzsch darauf gegeben hat: „Die Sündigen, die Unglücklichen und die Irrenden", hat viel Zustimmung erfahren und ist von anderer Seite gestützt auf Gal. 6, 1: „So ein Mensch etwa von einem Fehl übereilet würde, so helft ihm wieder zurecht mit sanftmütigem Geist", auf Hebr. 10, 32, wo von dem großen Kampf des Leidens die Rede ist, und auf Jak. 5, 19: „So jemand unter euch irren würde von der Wahrheit, und jemand bekehrte ihn, der soll wissen, daß, wer den Sünder bekehrt hat von dem Irrtum seines Weges, der hat einer Seele vom Tode geholfen." Schleiermacher stellt den Grundsatz auf, da sei die *cura specialis* angezeigt, wo anderweite Funktionen des Amtes, wo namentlich die katechetische Tätigkeit nicht hindurchgedrungen sei. Steinmeyer nennt zwei Kategorieen von Seelsorgebedürftigen; solche, die der Gemeinde nicht leisten, was sie ihr schuldig sind, und solche, die von der Gemeinde nicht empfangen, was ein berechtigter Anspruch erheischt. Wie er sich das praktisch vorstellt, ist mir unklar; ebenso wenn er, in das Gleichnis vom verlorenen Schaf den Zug eintragend, daß der Hirt das verlorene Tier zur Herde zurückbringe, sagt: „Von der Herde scheidet sich zeitweilig der Hirt; er geht dem einen verlorenen nach; aber mit dem gefundenen eilt er der momentan verlassenen, aber nichts weniger als vergessenen Herde wieder zu." Abgesehen davon, daß der Hirt im Gleichnis das verlorene Schaf vorläufig gar nicht zur Herde zurückbringt, wovon überhaupt nichts geschrieben steht, sondern nach seinem Hause trägt: wenn die Herde wirklich so lange verlassen sein sollte, bis alle irrenden Glieder einer Gemeinde zurückgeführt wären, so würde für die *cura generalis* kein Raum mehr bleiben.

Mir sind alle vorhin gezogenen Kreise zu eng. Sicherlich haben jene von Nitzsch genannten Kategorieen die hauptsächliche Fürsorge nötig, aber grundsätzlich ist jedes Gemeindeglied Gegenstand der besonderen Seelenpflege. Wer hätte mit Leiden, Sünde und Irrtum nicht zu tun? Wer das meint, bedürfte erst recht des Seelsorgers.

Doch wie ist das zu machen? Das Natürlichste ist, daß ich in die

Tür hineingehe, die mir der liebe Gott aufmacht. Das tut er sehr oft. Wo Kranke oder Sterbende liegen, wo Trauernde und Einsame sitzen, wo eine schwere Heimsuchung über ein Haus kommt, oder wo eine große Freude einkehrt und ein besonderes Lebensereignis gefeiert wird, da tut Gott die Türe auf. Ebenso, wo an einem Familiengliede eine kirchliche Handlung vollzogen werden soll oder vollzogen worden ist. Das Zweite ist, daß mir irgendein Gemeindeglied die Tür auftut, indem es mein begehrt. Das Dritte, daß ich mir die Tür selbst aufmache, bei freiwilligen Hausbesuchen. Der von Löhe nachdrücklich aufgestellte und schon früher auf lutherischer Seite viel befolgte Grundsatz, der Geistliche müsse den spontanen Hausbesuch vermeiden, ist leider noch längst nicht obsolet geworden. Es gibt noch Geistliche, die alles auf ihrer Studierstube an sich herankommen lassen, da sie die von Steinmeyer mit Recht beklagte Abschaffung des Beichtstuhls, welche die Kirche um ihre Popularität gebracht hat, nicht wieder rückgängig zu machen vermögen. Gerade dieser Lehrer der praktischen Theologie hat sich aber ebenfalls aufs schärfste gegen die Hausbesuche ausgesprochen. Sie sind ihm ihres reformierten Ursprungs wegen zuwider, als ob man nichts Gutes von einer andern Konfession lernen sollte, und als ob sie nicht vom Herrn selber geübt worden wären! Und dann verstoßen sie nach seiner Meinung gegen die Würde des Amtes. Dem Pastor falle der Eliasmantel von den Schultern herab, und nur der *frater christianus* bleibe zurück. Aber auch die seelsorgerische Einwirkung leide Schaden, sie nehme die Form der Konversation an; anstatt des Aggressiven, das sie haben müsse, finde ein Zurückweichen und Zurücknehmen Platz, und derselbe, der auf der Kanzel offenes Visier habe, trage beim Hausbesuch die Decke Mosis vor seinem Angesicht. Die Luft, wie sie innerhalb des Hauses sei, benehme dem Amtsdiener den freien Odemzug, so daß er seine Doxa, seine Verkündigung, nicht entfalten könne. Auf das erste hat Achelis treffend entgegnet, daß der evangelische Geistliche einen Eliasmantel nicht trage; sollte er doch einen anziehen, so könne er ihm nicht rasch genug abgerissen werden. Ich meinerseits bin immer zufrieden gewesen, wenn meine Pfleglinge in mir den dienenden *frater christianus* sahen, habe aber sie sowohl als mich für zu gut dazu gehalten, eine Feiglingsdecke vor das Angesicht zu nehmen. Und die Luft des Hauses — sie ist ja in den verschiedenen Häusern sehr verschieden —, aber die des Hauses im allgemeinen ist für den freien Odemzug und die Doxa des Amtes so geeignet wie wenig andere Stätten. Ich habe in engen dunklen Kammern diese Doxa leuchten sehen in wunderbarer Ewigkeitsglorie.

Diese spontanen Hausbesuche sind erforderlich, wo sie willkommen sind. Bei den gläubigen Christen ist ein großes Verlangen danach. Sie möchten ihren Seelsorger teilnehmen lassen an allen Geschehnissen und namentlich an ihren inneren Erlebnissen. Ja, etliche möchten ihn so in Anspruch nehmen, als ob er nur für sie da wäre. Es liegt hier die große

Gefahr, die Selbständigkeit zu verlieren gegenüber den Parteieinseitigkeiten, die man gern dem Geistlichen aufnötigt, und die Nüchternheit angesichts der Beräucherungen, die einem Modepastor in widerwärtiger Weise namentlich von Frauen angetan zu werden pflegen. Andere freuen sich, wenn der Pastor kommt, weil es ihnen eine Ehre ist; die soll man mit der Zeit dahin führen, daß sie sich freuen über das, was er ihnen bringt. Aber auch nach und nach. Trotz aller der Kunstlehren, die verlangen, daß man gleich mit der Verkündigung aggressiv vorgehen soll, bekenne ich mich des schuldig, daß ich das bei den ersten Hausbesuchen nicht tue, sondern erst dann, wenn ich den Schlüssel zu den Herzen habe. Der liegt in den besonderen Interessen der besuchten Familie, namentlich in dem Ergehen der Kinder und Kindeskinder; auch in der sozialen Stellung und ihren Nöten; ihren Studien und Stellungen. Wer etwa auf dem Lande kein Interesse für Saat und Ernte verrät und für das liebe Vieh, der wird seinen Gemeindegliedern lange fremd bleiben. Aber ebensowenig darf man das Gefühl erwecken, als ob man sich zu ihrem Standpunkte gewaltsam hinabließe oder gar hinabschraubte. Auch der einfache Mann hat ein feines Empfinden dafür, ob man es einfältig meint, und er verschmäht eine aufdringliche Gleichstellung. Er will zu seinem Pastor aufsehen. Daher liebt er auch die Predigt in hohem Ton, während sie vor Hochgebildeten nicht einfach genug sein kann. In Gegenden, wo nicht auch die Gebildeten selbst daheim in ihren Häusern niederdeutsch reden, will der Bauer seinen Pastor hochdeutsch sprechen hören.

In bezug auf die Verkündigung des Wortes mache ich einen erheblichen Unterschied, ob mein begehrt worden ist, oder ob ich von mir aus komme. Im ersteren Falle kommt gleich der Pastor, im letzteren zunächst der *frater christianus*. Natürlich aber wäre es schlimm, wenn man dann nicht weiter käme; wenn nicht alsbald die Herrlichkeit des Herrn mit freiem Odemverzuge verkündet würde.

Diese spontanen Besuche sind jedoch auch da not, wo sie unwillkommen sind. Da erst recht. Da sollen sie die ersten Anknüpfungen werden an den Herrn und seine Kirche. Ich habe oft erfahren, daß solche Leute dem Geistlichen den Gegenbesuch im Gotteshause machten, und daß sich allgemach daraus ein kirchliches Leben entwickelt hat. Ist bis dahin ein Pfarrer am Orte gewesen, der alles in seinem Amtszimmer an sich herankommen ließ, so ist das Mißtrauen, dem der einen anderen Weg einschlagende Nachfolger begegnet, schwer zu überwinden. Die Leute können sich vorläufig gar nicht denken, daß man um ihretwillen kommt, und geraten auf die seltsamsten Vermutungen; hernach aber sind sie um so aufgeschlossener. Sehr wichtig ist es, daß man bei den ersten Besuchen in einer Gemeinde keine Familie ausläßt, auch solche nicht, die im Rufe der Gottlosigkeit oder Sittenlosigkeit stehen. Das beste pädagogische Mittel ist, jemandem Gutes zuzutrauen. Günstig pflegt es zu sein, wenn man beim ersten Besuche mit Grobheit empfangen wird. Gewöhn-

lich schämen sich die Leute dann nachher und suchen es gutzumachen. Einer, der bei solcher Gelegenheit das Gewehr auf mich anlegte, ist einer meiner dankbarsten Pfleglinge geworden. Freilich eine Grenze gibt es, wo man dann das Wort vom Heiligtum und den Hunden anzuwenden hat: die liegt bei dem frechen Spötter und dem frechen Heuchler. Sonst soll man nicht Halt machen vor dem Hause des offenkundigen Sünders noch des kirchlich Gleichgültigen, weder vor dem des Sozialdemokraten noch des religiösen Pharisäers, der verachtend auf das Amt und den Amtsträger herabsieht, weil er ersteres verwirft und letzteren für unbekehrt hält, eine besonders schwer zu behandelnde Art. Nur nie das Wort aufdrängen! Das sollte schon die kirchliche Selbstachtung verbieten.

Solche spontanen Hausbesuche sind auch darum notwendig, weil sie als beste Vorbereitung dienen für die Zeit, wo man einmal des Pastors für einen besondern Notfall bedarf. Denn dann kennt man sich gegenseitig und weiß, richtig zu geben und zu nehmen. Auch findet sich hierbei die Gelegenheit, auf die häusliche Erbauung hinzuweisen, gute Bücher zu empfehlen, namentlich auch kurze, für den Nichttheologen unentbehrliche Schrifterklärungen (wie z. B. die 1904 erschienene, mit kurzen Erklärungen versehene Übersetzung des Neuen Testaments von Bernhard Weiß, dem Altmeister neutestamentlicher Exegese); sich von den kleinen Kindern etwas aufsagen zu lassen, mit den größern von Arbeit und Gebet zu reden und vieles andere.

Ferner werden sie zu einer Fundgrube für die Predigt. Man lernt die geistliche und geistige Durchschnittshöhe der Gemeinde kennen, ihre besondere Art im Guten wie im Bösen; ihre Vorzüge und Schäden, ihre Vorurteile und ihren Aberglauben. Und auch die Kenntnis der Einzelpersönlichkeit bringt für die Predigt Gewinn. Alle strenge Kunsttheorie in Ehren! Aber wenn ich unter der Kanzel jemanden sehe, der gerade ein gutes Wort für sich allein braucht, so gebe ich es ihm, falls es der Text gestattet. Auch ist eins nicht zu vergessen. Wer nimmt denn den Pastor selbst in die *cura specialis?* Ein Amtsbruder, der sein Konfessionarius ist, oder sein Superintendent? Gewiß! Aber vor allen Dingen seine Gemeinde. Ich muß bekennen, daß ich viel, viel mehr in ihr genommen als ausgeteilt habe, daß mir von weit gereifteren Christen, oft ganz einfachen Leuten, neue tiefe Anregungen geworden sind, und daß ich namentlich an Sterbebetten Eindrücke gewonnen habe, für die ich bis in Ewigkeit dankbar bin.

Wie oft solche Besuche zu wiederholen sind, hängt von der Größe der Gemeinde und von der Individualität des Besuchers und des Besuchten ab. Es ist nicht gut, wenn das Gemeindeglied lange vergebens nach seinem Seelsorger ausschaut; es ist aber viel schlimmer, wenn es aus der Hintertür entweicht, sobald er an die Vordertür klopft. Die Länge und die Zahl der Besuche richtet sich sehr danach, ob man mit Leuten zu tun hat, die viel Arbeit, oder mit solchen, die viel Muße haben. Hierzu sei nebenher

bemerkt, daß man, wenn niedriger gestellte oder arme Leute eine leibliche Erquickung anbieten, diese, wenn irgend möglich, nicht ablehnen soll.

Ihre Hilfsmittel. Solche eingehende Seelsorge ist freilich nur möglich in leicht übersehbaren Gemeinden oder Seelsorgebezirken und mit Hilfe der Diakonie und freiwilliger Helferkreise.

Es ist erwünscht, daß in jeder noch so kleinen Gemeinde eine Diakonisse (in größern mindestens eine in jedem Seelsorgebezirke) sei, die möglichst aus den Töchtern der Gemeindemitglieder gewonnen und in einem Mutterhause vorgebildet werden sollte. Nur auf diese Weise kann dem derzeitigen Mangel an Diakonissen abgeholfen werden. Überall sind sie zugleich die rechte Hand des Geistlichen in der kirchlichen Armenpflege, die in größern Orten unter Verständigung mit der städtischen und der Vereinsarmenpflege zu üben ist. Mit der Pfarrfrau zusammen bildet und pflegt die Diakonisse die Krippe und den Kinderhort, den Jungfrauenverein, die Versammlungen der alten Frauen, die Nähvereine, und vor allem wartet sie der Kranken, vorausgesetzt, daß diese keine Töchter haben und eigene Pflegerinnen sich nicht halten können. Es ist nämlich nicht gut, wenn sie den Töchtern abnimmt, was ihre heilige Pflicht und ihr schönster Dienst sein sollte. Neben der Diakonisse sind Gemeindehelfer (Diakonen) als Krankenpfleger bei Männern und als Helfer des Gemeindekirchenrats in Ermittlung nicht vollzogener Taufen und Trauungen, in Abhaltungen von Jünglingsvereinen und dergleichen anzustellen. Womöglich sollen sie auch Evangelisation treiben unter den tiefer stehenden Volksschichten, die sich manchmal lieber von ihresgleichen die frohe Botschaft bringen lassen als von ihrem Pastor. Für die kirchliche Evangelisation im großen Stil sind dagegen Männer von theologischer Bildung zu berufen, denen die Gabe markiger, mit Salz gewürzter Rede in besonderer Weise geschenkt ist, damit der wilden Evangelisation wirksam begegnet wird. Die Diakonen müssen die Vorbildung eines Stadtmissionars in einem Brüderhause erhalten; auch wird sich, wo es angängig ist, eine enge Verbindung mit der Stadtmission empfehlen, damit ihr gesegnetes Wirken noch reifere Früchte trage. Auch eröffnet sich hier ein Arbeitsfeld für solche junge Theologen, die an sich treu und brauchbar sind, aber die für einen Pastor nötige wissenschaftliche Qualifikation nicht erreichen konnten und dann nicht wissen, was sie nun anfangen sollen.

Mit Hilfe der Diakonie ist es auch möglich, einem der schwersten Übel, das in ausgedehnten Gemeinden sein zerstörendes Wesen hat, beizukommen. Das ist der Mangel an Gemeinschaft der einzelnen Glieder. Der Hauptgrund, weshalb den Sekten so vielfach die gläubigen Gemeindeglieder zufallen, liegt darin, daß sie die Einzelnen in enge Beziehung zueinander bringen, daß sie sich persönlich kennen, ihre geistlichen Erfahrungen austauschen und regelmäßig mit und für einander beten. Diesen Mangel ersetzt man nicht durch die Wochengottesdienste in der Kirche — wenngleich es höchst erfreulich ist, wenn die großen Kirchen mög-

lichst wenig unbenutzt dastehen —; auch durch Bibelstunden und Vereinsbestrebungen im Gemeindehause nicht, so unerläßlich und hochwillkommen sie sind. Man kann nicht anders helfen, als daß man kirchliche Gemeinschaften bildet, die in biblischer Besprechung und Gebet bei einander sind. Die erstere ist überhaupt die Blüte aller homiletischen Bestrebungen, es ist wirklich eine Homilia, in der jeder Teilnehmer aktiv ist und durch den Austausch der Meinungen eine ungemeine Bereicherung aller gewonnen werden kann. Und nichts verbindet, erbaut und hilft mehr am Bau des Reiches Gottes als gemeinsames Gebet. Nun können aber an einer biblischen Besprechung aus naheliegenden Gründen immer nur wenige teilnehmen; es muß daher eine große Anzahl solcher Gemeinschaften geschaffen werden, in den Häusern hin und her. Der Pastor wird nur eine davon leiten können. Besser ist's deshalb, er leitet keine, damit die andern sich nicht zurückgesetzt fühlen; sondern er besucht jede einmal; oder aber, er leitet die erstgesammelte und entläßt nach einiger Zeit aus dieser diejenigen Teilnehmer, die die Gabe der Leitung bewiesen haben, um neue Kreise zu bilden, und zieht dann wieder in die Muttergemeinschaft neue Kräfte, die dann wiederum zu Leitern gefördert werden. Diese Gemeinschaften finden sich dann von Zeit zu Zeit im Gemeindehause zusammen, um die Fühlung nicht zu verlieren. Zu der Gewinnung der geeigneten Personen ist die Hilfe der Diakonie unentbehrlich.

Alle diese Einrichtungen, namentlich auch die Familienabende im Vereinshause, die Missionskränzchen, die gemeinsame Arbeit für den Gustav Adolf-Verein, für die Frauenhilfe und was es sonst Segensreiches von Gemeinde wegen zu tun gibt, dienen aber auch dazu, die gefahrvolle Kluft zu überbrücken, die wir unter dem Namen der „sozialen Frage" kennen. Dies gelingt um so mehr, je mehr es möglich ist, alle Stände zu einer gemeinsamen Liebesarbeit zusammenzubringen.

Auch sonst hat der Hirt zu dieser brennenden Frage Stellung zu nehmen. Er hat sich der Arbeitnehmer anzunehmen, wenn sie von ihren Arbeitgebern ausgebeutet werden; aber auch umgekehrt. Er muß dem Armen wie dem Reichen, soweit er kann, zu ihrem Rechte verhelfen. Er ist nicht dazu berufen, in technische Einzelfragen einzugreifen, falls ihm nicht eine große Begabung dafür und Erfahrung darin zur Seite steht; er wird manchesmal im konkreten Falle zweifelhaft sein, wofür er sich selbst entscheiden soll. Ob z. B. der Ladenschluß am Abend auf eine frühere Stunde gelegt werden soll, ist im Interesse der Angestellten und Inhaber größerer Geschäfte zu bejahen, im Interesse des kleinen selbständigen Handwerker und Geschäftsleute zu verneinen. So mag es mit vielen Dingen sein. Aber eins ist unerläßlich: der Geistliche muß die Gesinnung vorleben, auf Grund deren eine Versöhnung der Stände möglich ist. Ich kann nichts Besseres tun, als dazu Paul Kleinert aus seiner 1905 erschienenen höchst bedeutsamen Schrift: „Die Propheten Israels in sozialer Beziehung" zu zitieren: „Der letzte Angelpunkt der sozialen Fragen liegt

nicht in den Verhältnissen, sondern im Charakter. Sie wurden zur finstern Gefahr für die Zeit der Propheten wie für jede andre nicht durch die Unvollkommenheiten des wirtschaftlichen Systems, sondern durch die Sünde der Menschen; und wieviel zu ihrer Lösung verständige Organisationen und sichere nationalökonomische Methoden, technische Entdeckungen und gute Maschinen helfen können: ihre erste und letzte Lösung, von deren Gelingen der Erfolg oder das Versagen aller andern abhängt, ist der gute Mensch, der sich selbst ordnende, feste und klare, tüchtige und zuverlässige Charakter, die sittliche Persönlichkeit."

Ihre Feinde.

Eine der schwereren Schädigungen für die Gemeinde können die kirchlichen Richtungen mit sich bringen. Nicht der Umstand, daß sie da sind; das ist sehr erklärlich aus der evangelischen Freiheit; nicht der, daß sie sich bekämpfen. Das ist unter Umständen erwünscht; denn wo Kampf ist, ist Leben, und auch dies Kampfesleben ist viel besser als die Kirchhofsruhe, die oft mit Frieden verwechselt wird. Aber das verwüstet, wenn sie zur gehässigen Parteitreiberei werden, in der der eine dem andern die *bona fides* und die Ehrlichkeit seiner Überzeugung abspricht, und die so unter dem Zeichen des äußerlichen Schlagwortes steht, daß man oft mit Aufwendung aller diagnostischen Anstrengung nicht erkennen kann, warum dieser sich liberal, jener sich positiv nennt. Hier ist für den Geistlichen entscheidend des Herrn Doppelweisung: Matth. 12, 30 und Mark. 9, 39. 40. Wenn sich jemand bewußt ablehnend gegen den Geist des Christentums verhält und Jesu Nachfolge verschmäht, so ist er Christi Feind oder muß es zuletzt werden; man kann eben in dieser Sache nicht neutral bleiben. Dann gilt: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich, und wer nicht mit mir sammelt, der zerstreut." Solange aber jemand in Christi Namen Gutes tut und Gutes will, wenn auch auf andre Weise und in andrer Richtung, als ich es tue, so gilt: „Es ist niemand, der eine Tat tue in meinem Namen und möge bald übel von mir reden. Wer nicht wider uns ist, der ist mit uns." Nichts aber schleift die Schärfen besser ab und stimmt zu friedlicherer Annäherung als gemeinsame Liebesarbeit. Vielleicht wird ein Wandel zum Bessern eintreten, wenn erst die Frau, die so rege an den Samariterwerken teilnimmt, das kirchliche Stimmrecht erhält.

Einem seltsamen Irrtum, an dem vielleicht die Gehässigkeit der Parteitreiberei mit schuld ist, geben sich die hin, welche die Ethik ganz vom Boden der Religion lostrennen möchten. Sie vergessen, daß das Gute, das sie wollen und tun, ganz allein auf diesem verschmähten Boden gewachsen ist und ihnen unbewußt noch immer wächst, und daß dieser Hiatus zwischen Glauben und Leben auf die Dauer nicht zu halten ist. Gott-Losigkeit führt zuletzt zur Gottlosigkeit. Ebenso oft hat man mit solchen zu tun, die christlich, aber nicht kirchlich sein wollen. Denen ist klar zu machen, daß sie ihr Christentum nur mittels der kirchlichen Gemeinschaft gewonnen haben, daß die Kirche den Herd bildet, auf dem das heilige Feuer genährt wird, und daß, selbst wenn sie für ihre Person

der Gemeinde entraten könnten, diese ihre lebendige Teilnahme am Wort und Sakrament als eine Pflicht verlangen kann.

Beiden Erscheinungen stehen die gegenüber, die da meinen, man habe genug an seinem religiösen Verhältnis zu Gott und brauche es nicht sittlich zu bewähren. Sie verwechseln die Freiheit vom Gesetz mit der Freiheit vom Gehorsam gegen Gott. Ja, sie überspannen den Begriff des Gnadenstandes derart, daß sie sich für sündlos halten und auch das Leben des Fleisches, in das diese Auffassung leicht hineinführt. Denen ist mit heiligem Ernste klar zu machen, daß persönliche Vervollkommnung notwendig ist zur Seligkeit, daß die bewußte Verletzung des guten Willens auch einen Verlust in dem mit sich bringt, was sein gnädiger Willen uns geschenkt hat, daß jede sittliche oder unsittliche Tat ein unverlierbarer Teil unsres Wesens wird, und durch ein habituelles Sündigen das ewige Leben in uns zuletzt ertötet wird.

Ein anderes ist mir immer wieder entgegengetreten, die Frage: Was brauche ich noch ein geschichtliches Glaubensbekenntnis, wenn ich den persönlichen Heilsglauben an Jesus habe? Der allein vermittelt die Rechtfertigung aus Gnaden, während der geschichtliche Glaube zu nichts hilft, sonst müßte, was durchaus nicht der Fall ist, der gelehrteste Theologe immer der beste Mensch sein. Dem wird der Seelsorger unbedingt zustimmen, aber hinzufügen: Es ist doch nicht gleichgültig, auf wen ich mein Vertrauen setze, ob auf einen Knecht oder auf einen König, auf einen bloßen Menschen oder auf den Sohn Gottes. Darum ist der historische Glaube die notwendige Ergänzung des persönlichen Heilsglaubens.

Dies sind einige Beispiele davon, wieviel der Hirt zu tun hat im Weiden und Wehren. Und letzteres wird um so schwieriger, je hinnehmender die Gemeinschaften sind, die sich auf Grund solcher kräftigen Irrtümer bilden.

Ganz abgesehen von solchen, die den Boden des Christentums grundsätzlich verlassen haben, gibt es eine so große Menge von Denominationen, namentlich aus England und Amerika herübergekommen, daß sie hier nicht aufgezählt und noch weniger charakterisiert werden können. Man wird eine dreifache Stellung zu ihnen einnehmen können. Solche, die eigentlich nur Kreise innerhalb der Kirche sind, wie die Herrnhuter und gewisse Gebetsvereine, sind zu stärken und zu stützen. Solche, die selbständig sind, aber sich freundlich zur organisierten Kirche stellen, können und sollen mit uns in einem gesegneten Wechselverkehr stehen; solche endlich, die prinzipiell die Landeskirche, die auf deutschem Gebiete mit der Volkskirche gleichbedeutend ist, verachten und bekämpfen, wie die schrankenlose Gemeinschaftsbewegung, sind mit Entschlossenheit und Rücksichtslosigkeit abzuweisen.

Ihre Bundesgenossen.

Hat der Hirt gar viele Wölfe abzuwehren, die in seine Herde brechen wollen, so kann er sich auch vieler Helfer erfreuen, die ihm kräftig zur Seite stehen. Ich nenne nur zwei. Wie Boten des Himmels sind sie unter

uns getreten und wandeln ihren Samariterweg: die innere und die äußere Mission.

Die innere Mission ist ein großes Heer geworden. Es gibt keine Sünde und keine Not, an denen sie nicht Engeldienste täte. Und wenn es gewiß richtig ist, daß man gar vieles, das sie ersinnt und ausführt, in den Organismus der Einzelgemeinde eingliedern soll, so wird sie schon darum sich nie selbst überflüssig machen können, weil sehr vielem Elend nur durch breitere und umfassendere Organisationen beizukommen ist, als es die Lokalgemeinde leisten kann. Sie wird aber überhaupt viel fruchtbarer bleiben, wenn sie eine liebevolle, selbständige Freundin der Kirche bleibt, als wenn sie ihr ein- und untergeordnet würde.

Nicht weniger erstaunlich ist der Entwicklungsgang, den im letzten Jahrhundert die äußere Mission genommen hat. Es scheint zwar, als dienten wir nur ihr — Gott gebe, daß dies aller Orten geschehe — und sie nicht auch uns. Und doch tut sie es. Denn es flutet von ihr solch eine innere Bereicherung auf die missionsfreundliche Gemeinde zurück, daß sie sich schon allein dadurch als ein Werk des Himmelskönigs legitimiert.

Nun wäre es ein törichtes Verlangen, wenn der Seelsorger sich an allen Gebieten jener beiden Großmächte beteiligen oder seine Gemeindeglieder dazu anhalten wollte; das gäbe eine Vielgeschäftigkeit, bei der nichts herauskommt. Es ist fruchtbarer, wenn die Missionsstunde über den Gang der äußeren Mission orientiert und die Gemeinde für eine einzelne Station tätig ist, die dann ihr ganzes Interesse in Anspruch nimmt, und wenn die Bibelstunde über die Fortschritte der innern Mission im Strome erhält, und die Tätigkeit der Gemeinde sich zurzeit einigen Sonderbestrebungen zuwendet, die ihren eigenen Gedankenkreisen am nächsten liegen oder es gerade am nötigsten haben.

Zusammenfassendes.

Ist die äußere Mission vom Herrn der Kirche dazu gesetzt, die höchste Kultur über die Erde zu tragen, so muß man auch von der Gesamtbetätigung, über welche die praktische Theologie zu lehren hat, sagen: sie ist die Kulturträgerin im vollen Sinne des Worts. So gewiß der ewige Logos, dieser Urquell alles Lebens und alles Lichts es gewesen ist, der in Christo Mensch wurde, so gewiß stammt auch das Wahre, Gute und Schöne in den alten Kulturen bis zu den Sumeriern zurück aus dieser Gottesfülle. So gewiß dieser Logos in Christo seine vollkommenste Offenbarung gewonnen hat, so gewiß muß alles, was in jenen Kulturen von bleibendem Wert ist, in die christliche Kultur aufgenommen werden. Und so gewiß Christus zur Rechten des Vaters erhöht ist, so gewiß ist die christliche Kultur die bleibende, alle andern verklärende und den Erdkreis überwindende. Sie hat die volle Ewigkeitskraft.

Literatur.

A. Allgemeines. A. HAUCK, Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, begründet von J. J. HERZOG, 3. Aufl. (Leipzig, 1896—1909). Einzelne Artikel und Quellenmaterial. — Einzelbeiträge aus C. WERCKSHAGEN, Der Protestantismus am Ende des 19. Jahrhunderts (Berlin, 1901—1902). — P. KLEINERT, Zur christlichen Kultus- und Kulturgeschichte. Abhandlg. u. Vorträge (Berlin, 1889); derselbe, Die Propheten Israels in sozialer Beziehung (Leipzig, 1905). — G. VOIGT, Aus der Urkunde der Offenbarung (Leipzig, 1902); derselbe, Christentum und Bildung. Ein Vortrag. 2. Aufl. (Leipzig, 1903). — J. KURTH, Die Mosaiken der christlichen Ära. I. Die Wandmosaiken von Ravenna (Berlin, 1901), Einleitung; derselbe, Aufsätze in „Die Reformation", „Glaube und Wissen", „Die Wacht". — R. SEEBERG, An der Schwelle des 20. Jahrunderts (Leipzig, 1901). — A. J. BALFOUR, The fondations of belief, 8. Aufl. (London, New York und Bombay, 1901). — TH. KAFTAN, Der christliche Glaube im geistigen Leben der Gegenwart (Schleswig, 1898). LEOPOLD SCHULTZE, Kirchliche Bausteine. Gesammelt von J. L. Schultze. Halle a. S. 1908.

B. Zusammenfassende Werke zur praktischen Theologie. F. D. SCHLEIERMACHER, Praktische Theologie, herausgeg. v. Frerichs (Berlin, 1850). — LUDWIG HÜFFELL, Wesen und Beruf des evang.-christlichen Geistlichen, 4. Aufl. (1843). — C. J. NITZSCH, Praktische Theologie, 2. Aufl. (Bonn, 1860). — E. CHR. ACHELIS, Lehrbuch der praktischen Theologie, 2 Bde., 2. Aufl. (Leipzig, 1898). — J. HASE, Der praktische Geistliche in seinem Werden und Wirken. Zwanglose Briefe (Hamburg, 1905). — P. KLEINERT, Zur praktischen Theologie. Theolog. Studien u. Kritiken. 1880—1882 (Gotha). — W. BORNEMANN, Historische und praktische Theologie. Antrittsvorlesung (Basel, 1898).

C. Zur Homiletik. A. KRAUSS, Lehrbuch der Homiletik (Gotha, 1883). — H. BASSERMANN, Handbuch der geistlichen Beredsamkeit (Stuttgart, 1885). — F. L. STEINMEYER, Homiletik, herausgeg. v. M. Reyländer (Leipzig, 1901); derselbe, Die Topik im Dienste der Predigt (Berlin, 1874); derselbe, Die altkirchlichen evangelischen Perikopen Akadem. Vorträge, herausgeg. von A. Löwentraut (Friedenau-Berlin, 1903); derselbe, Der homiletische Gebrauch der evangelischen altkirchlichen Perikopen, herausgeg. v. M. Reyländer (Leipzig, 1902). — M. SCHEELE, Etwas vom modernen Predigen (Studierstube II. Jahrg., Heft 11). — H. HERING, Lehrbuch der Homiletik (Berlin, 1904); derselbe, Die Lehre von der Predigt (Berlin, 1905). PAUL KLEINERT, Homiletik. Leipzig 1907.

D. Zur Katechetik. F. L. STEINMEYER, Der Dekalog als katechetischer Lehrstoff (Berlin, 1875). — A. RITSCHL, Unterricht in der christlichen Religion (Bonn, 1875). — AUGUST NEBE, Der kl. Katechismus Luthers, ausgelegt aus Luthers Werken. Stuttgart 1891. — W. BORNEMANN, Unterricht im Christentum (Göttingen, 1891); derselbe, Der zweite Artikel im lutherischen kleinen Katechismus. Fragen und Vorschläge (Leipzig, 1893). — H. MALO, Soll der Konfirmationstermin hinausgeschoben werden? (Berlin, 1901); derselbe, Zur Katechismusfrage (Gotha, 1892); derselbe, Vierzig Konfirmandenstunden (Dessau, 1892); außerdem katechetische Aufsätze in verschiedenen Zeitschriften. — R. HEIDRICH, Quellenbuch für den Religionsunterricht (Dresd., 1902). — G. VOIGT, Die Bedeutung der Herbartschen Pädagogik für die Volksschule (Leipzig, 1903). — A. SCHLATTER, Einleitung in die Bibel (Calw u. Stuttgart, 1894).

E. Zur Poimenik. F. L. STEINMEYER, Die spezielle Seelsorge in ihrem Verhältnis zur generellen (Berlin, 1878). — P. KLEINERT, Selbstgespräche am Kranken- und Sterbelager. (Christl. Zeitschriftenverein [Berlin, 1896]). — W. BORNEMANN, Römischer Priester und evangelischer Pfarrer. Eine Skizze. K. (Fulda, 1904); derselbe, Einführung in evangelische Missionskunde (Tübingen und Leipzig, 1902). — K. HANDTMANN, Die Neu-Irvingianer oder die „Apostolische Gemeinde" (Gütersloh, 1903). — F. W. PEABODY, A complete exposé of Eddysm or Christian Science and the plain truth in plain terms regarding Mary Baker G. Eddy (Boston, 1901). — E. KLEIN, Wider das Gesunddenken (Christian Science), mit Vorwort von W. Faber (Kassel, 1902). — G. RUNZE, Für oder wider das Gesundbeten? (Berlin, 1902). — A. NIEMANN, Die Bedeutung der kirchlichen Ortsgeschichte (Berlin, 1902). — B. WEISS Wie lerne ich die Bibel lesen und gebrauchen? (Leipzig, 1905).

DIE ZUKUNFTSAUFGABEN DER RELIGION UND DER RELIGIONSWISSENSCHAFT.

Von

Heinrich Julius Holtzmann.

Einleitung. Der Titel des Werkes, dem die folgenden Betrachtungen sich einzugliedern haben, bringt es mit sich, daß die Religion hier unter dem Gesichtspunkt der Kultur in Frage kommt. Kultur ist mehr als Zivilisation. Das Wort ist für unsere gebildete Welt zu einem Sammelnamen geworden für die obersten und letzten Ziele alles sittlichen Tuns und Werdens. Wo Kultur ist, da sucht man auch Bewußtsein vom Zweck des Daseins, Gedankenmacht und Weltanschauung. Also wohl auch Religion? Das eben ist die Frage. Es gehört zu den Aufgaben der Religionswissenschaft, uns darüber Bescheid zu geben. Und zwar zu den Zukunftsaufgaben. Denn die unmittelbare Gegenwart bietet, wo es sich um die Frage handelt, ob die Religion überhaupt noch Kulturarbeit leiste und als ein im öffentlichen Leben mitwirkender Kulturfaktor einzuschätzen sei, ein überaus widerspruchvolles Schauspiel dar, sofern nämlich die Beantwortung tatsächlich in direkt entgegengesetzten Richtungen erfolgt. Und zwar gilt das gerade von derjenigen Religion, die sich zuvor als mächtigste und zuverlässigste, lange Zeit hindurch sogar als ausschließliche Trägerin der Kultur fühlen durfte, vom Christentum in seiner kirchlich verfestigten Gestalt. Wollte man doch gerade diese Kirche gelegentlich mit einer Brücke vergleichen, die heutzutage nur noch über ein längst trockengelegtes Land, gleichsam über Kulturland, führt, dennoch aber stehen geblieben ist und in Stand erhalten wird, weil viele Leute aus alter Gewohnheit noch immer ihren Weg darüber hin nehmen. Oder es ist von Tümpeln und Lachen geredet worden, welche die abflauenden Wasser aller Religion zurückgelassen haben und nur rückständige Gewohnheit für noch im Flusse begriffen hält.

Unsicherheit der Diagnose.

I. Umblick in der Gegenwart. In der Tat bieten sich einem religionsgeschichtlich orientierten Urteil genug Zeichen der Zeit dar, die auf Niedergang und Verfall mindestens der offiziellen, kirchlich ausgestalteten Religion weisen. Aber andererseits fehlt es auch nicht an Beobachtungen, die den Eindruck einer entschieden aufsteigenden Linie hinterlassen. Es ist mehr als bloßes Beharrungsvermögen, was die gegenwärtige Lage kennzeichnet. Lebens- und kampfkräftiger als je seit zwei Jahrhunderten stehen sich die christlichen Hauptkonfessionen gegenüber, und ebenso unabweisbar wie unwillkommen wird da und dort eine zunehmende

Klerikalisierung der Parlamente empfunden. Deutschland, Österreich-Ungarn, Italien und Spanien können davon erzählen. Und zwar ist es nicht bloß die katholische Kirche, die in ihrer stetig fortschreitenden Machtentfaltung fast schon wie einst im Mittelalter als Sonne am Himmel strahlt, wobei der Staat zuweilen nur noch den sanften Anblick des still einherwandelnden Mondes zu bieten scheint. Auch die mit dem Staat grundsätzlich in Frieden lebenden protestantischen Kirchen stellen fraglos noch immer eine beachtenswerte Macht dar. Haben sie es doch im Verlauf der letzten hundert Jahre fast allenthalben von chaotischen Zuständen zu rechtlich verfaßten, festgegliederten Körperschaften gebracht; und daß unser Volk nichts mehr von ihnen wissen wolle, kann man angesichts eines fortdauernd sich mehrenden Kirchenbaus, dazu der recht erheblichen Geldopfer, die jahraus jahrein für religiöse Zwecke, für innere und äußere Mission, für eine Unzahl von Vereinen und andere derartige Zwecke gebracht werden, ferner der fast widerstandslos aufgenommenen Kirchensteuer, der reichlich sich findenden Laienkräfte für Besetzung des Kirchenvorstandes und überhaupt eines ungehemmten Fortganges des gottesdienstlichen Lebens wahrlich nicht sagen. Das alles zwingt zu dem Schlusse, daß im nationalen und gesellschaftlichen Leben der heutigen Kulturvölker die Religion noch immer einen gewichtigen Faktor bildet und die überlieferten kirchlichen Formen mindestens einem Massenbedürfnis entsprechen.

Erklärungen des Niedergangs.

Andererseits aber fehlt doch recht viel, daß dieser Kirche, seitdem die abendländische Kulturwelt in ihr Mündigkeitsalter getreten ist, noch weiterhin die Wucht einer das Gesamtleben durch Sitte, Zucht und Gewöhnung beherrschenden Autorität oder die Kraft einer das Individuum sicher für ihre Zwecke erziehenden Gemeinschaft zukäme. Sieht man von den nicht eben die Regel bildenden Orten und Landstrichen ab, die noch im Rufe spezifischer Kirchlichkeit stehen, so ist wenigstens in Deutschland ein langsam, aber stetig sich vollziehender Rückgang des kirchlichen Lebens festzustellen. Es gibt süddeutsche Städte, da höchstens 30%, norddeutsche Städte, da nur 3% der Bevölkerung zur Kirche gehen. Neuerdings will man in diesen Schichten hin und wieder Hebungen des kirchlichen Interesses bemerken, wogegen manchen Ortes sogar in der bäuerlichen, fast überall aber in der Arbeiterbevölkerung die Unkirchlichkeit immer weitere Kreise zu ziehen droht. Gleichzeitig geht, während die Stadtbevölkerung rapid zunimmt und die Pfarrstellen sich mehren, die Zahl der Theologiestudierenden merklich zurück. Die Autorität des Pfarrers aber hängt, wo sie überhaupt noch vorhält, jedenfalls ungleich mehr an der Person als am Amt. Zu niedrig ist es schwerlich gegriffen, wenn man die Zahl derer, für deren geistiges Dasein er und mit ihm die Kirche überhaupt in Betracht kommen, etwa durchschnittlich auf den dritten oder vierten Teil der Gesamtbevölkerung schätzt. Was darüber hinausgeht, könnte leicht auf Rechnung der lieben Gewohnheit kommen. Nimmt auch die Zahl der Kommunikanten stetig ab, so will man doch

immerhin getauft, getraut und vor allem „mit kirchlichen Ehren beerdigt“ werden. Und zum stets von selbst wirksamen Gesetz der Trägkeit kommt bewußt und absichtlich noch die Fürsorge des Staates da, wo er, obwohl prinzipiell dem Bannkreis der christlichen Gesellschaftsgrundlage entwachsen, bei seinen Beamten auf Kirchlichkeit hält oder sich sonst in fühlbar werdender Weise die Aufgabe zuschreibt, „dem Volke die Religion zu erhalten“. Gar zu leicht erzeugt sich dann freilich der unwillkommene Eindruck, als handle es sich im Grunde nur darum, zugunsten von daran interessierten Kreisen gewissen Vorstellungen, denen man eindämmende Wirkung, zähmende Motivationskraft zuschreibt, einen Zwangskurs zu sichern. Auch läßt sich die Tatsache nicht in Abrede stellen, daß es vielfach in gesitteten und gebildeten Kreisen als eine Sache des Anstandes gilt, dem Alltagsleben einen „religiösen Hintergrund“ zu geben, wie ihn der Geistliche in gehobenen und ernsten Momenten des Lebens zu besorgen hat, und daß man hinter dem Beispiel, das auf den höheren Stufen vorbildlich geboten wird, nicht gern zurückbleiben will. Um zunächst die Aufzählung der Nachteile im Bilde des religiösen Durchschnittsstandes zu vollenden, steht auch sehr zu vermuten, daß nicht allzu selten noch ein Bodensatz von Aberglauben zu dem beschriebenen Gesamteffekt beiträgt. Hält man die Wirksamkeit aller dieser Momente dem gegenüber, was andererseits unzweifelhaft auf Rechnung noch vorhaltender Glaubensstärke und redlicher Überzeugungskraft zu setzen ist, so begreift man den hier und da laut werdenden Kleinglauben an das, was unter Voraussetzung des Wegfalls jener nebensächlichen Motive und gewohnheitsmäßig wirksamen Stützen noch übrig bleiben möchte, um die Fortexistenz des labilen Gleichgewichts einer solchen Kirche äußerlich zu sichern und innerlich zu rechtfertigen. Wenn in den Vereinigten Staaten Amerikas die konfessionellen Interessen sich gegenüber den allgemeinen kulturellen, nationalen und ethischen Tendenzen in einer Weise abgegrenzt haben, daß selbst bei günstigster Ausdeutung der statistisch kaum festzustellenden Sachlage nur 50 unter etwa 76 Millionen zu einer der dortigen ungefähr 50 religiösen Denominationen sich halten, während mindestens 5 Millionen sich offen als religionslos bekennen, so zeigt das, wie die Dinge sich unter entsprechend veränderten Umständen auch in der europäischen Kulturwelt gestalten können, und wie wenig darauf zu geben ist, wenn beispielweise im Deutschen Reich unter 63 Millionen nur etwa 7—8000 konfessionell Anonyme sich befinden, alle übrigen aber gut protestantisch, katholisch, jüdisch oder sonst etwas zu sein scheinen. Begreiflich genug, solange der Staat sich im Gegensatz zu Amerika nach der Konfessionsangehörigkeit seiner Bürger bei gar mancher Gelegenheit umsieht und ausgesprochen Konfessionslose nur ausnahmsweise zu öffentlichen Ämtern gelangen. Als das eigentliche Experimentierland für das Problem „Staat und Kirche“ steht Frankreich zurzeit mitten in einer Krisis, deren Ende kaum abzusehen ist. Einstweilen darf man annehmen, daß von 40 Millionen Katholiken dort nur

etwa 11 Millionen auf diese Eigenschaften Wert legen. Tatsächlich hat das französische Volk auf den altherkömmlichen Vorzug, als älteste und treueste Tochter der Kirche zu gelten, Verzicht geleistet. Der Staat ist im weitesten Sinn des Wortes religionslos, die Schule außer jedem Verhältnis zu Kirche und Konfession. Eben damit aber ist ein Zustand geschaffen, der in fast allen Staaten Europas von den energisch vorwärtsstrebenden Kräften als normal betrachtet und zu allgemeiner Herstellung empfohlen wird.

Bilanz der Religion.

Kaufmännisch ausgedrückt würde ein Fazit von der geschilderten Art wohl Unterbilanz und Bankrott bedeuten. Aber schon eine gleichmäßigere Beobachtung der Erscheinungen, die sich auf der Oberfläche des religiösen Lebens der christlichen Völker einstellen, zwingt zu einem vorsichtigeren Urteil. Denn während in den zivilisierteren Kreisen Europas die Mehrheit religiös sich vielfach indifferent, ja indolent erweist, sind dafür die der Kirche noch ergebenen Schichten meist von rühriger oder wenigstens erregbarer Natur; sie sind zur Wahlurne zu treiben und auch sonst für Kampfzwecke mobil zu machen, so daß selbst eine verhältnismäßige Minderheit tatsächlich als der überwiegend aktive Teil des Ganzen erscheinen kann. Es bezeichnet die Situation, wenn kürzlich ein süddeutscher Bischof die Gläubigen geradezu auffordern konnte, „sich zu Sturmkolonnen und Schlachthaufen zu formieren". Auch im protestantischen Lager gibt es noch ländliche Kerntruppen und sonstige Ansätze zu einem lutherischen Feldlager, innerhalb dessen man sich im Besitze einer handfesten Glaubenssubstanz weiß und in unverdrossener, ehrlicher Übung eines ihr entsprechenden Systems religiöser Praxis begriffen ist. Auch da ist es nicht zum wenigsten auf Beherrschung der Schule durch die Organe der Konfession abgesehen. Die Tatsache aber, daß ein großer Teil der Mitlebenden, zumal in bürgerlichen Kreisen, dabei nicht mittun will oder offen widerstrebt, fühlt man katholischer- wie evangelischerseits leicht als Beleidigung, als Herausforderung, als Angriff. Damit ist die chronische Kriegsstimmung gegeben, von der aus akute Fälle, wie wir sie nicht bloß auf kirchenpolitischem, sondern auch auf wissenschaftlichem und künstlerischem Gebiete fortwährend erleben, begreiflich genug werden. Gleichzeitig ist damit freilich eine Sachlage geschaffen, welche die Religion fast mehr als Gefahr, denn als Schutz und Förderung für die Kultur erscheinen lassen könnte.

Religionsgefahren.

„Wohltätig ist des Feuers Macht." Das Wort gilt auch von der Wärme ausstrahlenden Flamme auf den Altären der Religion. Aber von derselben Macht heißt es im Liede weiter: „Wehe, wenn sie losgelassen!" Eine Religionswissenschaft, die sich auf historischem Grunde auferbaut, hat mit dem lukrezischen *„tantum religio potuit suadere malorum"* zu rechnen. Nur unmittelbarer wird diese dem Kulturleben auf allen Gebieten unserer staatlichen und privaten Existenz drohende Gefahr empfunden, wo Romanismus und Jesuitismus den deutschen Genius bedrängen; nachweisbar be-

steht sie unzweifelhaft auch im protestantischen Staats- und Volkskirchentum. Andererseits sind es nicht etwa bloß Protestanten, sondern auch gutkatholische deutsche Männer und Frauen, die in dem Romanismus ein schweres Hemmnis wie für die freie Selbstbestimmung des Einzelnen, so für die fröhliche Selbstentfaltung der Gemeinschaft, eine alle Grundlagen unseres Kulturlebens, insonderheit die Selbständigkeit des Unterrichtswesens, der wissenschaftlichen Forschung und der Kunstausübung mit Zersetzung und Untergang bedrohende, die rechte Freude an Vaterland, Staat und Gesellschaft gründlich verderbende Macht erkennen. Damit ist die Möglichkeit gegeben für Erfüllung einer der dringlichsten Aufgaben unserer abendländischen, zumal der deutschen Konfessionen. Eine auf Einschläferung dieser Gegensätzlichkeit oder gar auf Vereinigung durch Kompromißformeln gerichtete Tendenz hätte wenig Aussicht auf Erfolg. Wohl aber wäre gegenseitige Annäherung und Verständigung aus patriotischen wie aus religiösen Gründen zu pflegen. Noch fehlt es glücklicherweise weder an Katholiken noch an Protestanten bei uns, die das Heil der Zukunft in diesem Zeichen erblicken und Wege suchen, um sich gerade vermittels gemeinsamer Kulturarbeit zuerst menschlich, dann auch religiös gegenseitig verständlich zu werden.

Eingreifen der wissenschaftlichen Religionskunde.

Aber wie sollten solche Wege aufzufinden und gangbar zu machen sein, wenn nicht unter Anleitung einer Religionswissenschaft, die uns trotz aller zentrifugalen Kräfte der historischen Religionen stets die zusammenführende Macht der Religion selbst als einer konstant und gesetzmäßig wirksamen Funktion des menschlichen Geisteslebens zu vergegenwärtigen vermöchte. Es war ein verheißungsvolles Zeichen der Zeit, als 1874 auf dem internationalen Orientalistenkongreß zu London Max Müller die Herausgabe der „heiligen Bücher des Ostens“ anregte. Von Zeit zu Zeit kam es zu „Internationalen Kongressen für allgemeine Religionsgeschichte“, auf welchen sich christliche, mohammedanische, jüdische und indische Philosophen, Theologen, Profanhistoriker, Philologen, Ethnologen und Geographen begegneten und Gedankenaustausch pflogen. Seither sahen wir aus der vergleichenden Sprachwissenschaft und Völkerkunde eine vergleichende Religionswissenschaft erwachsen, die immer tiefere Einblicke in die wesentlich identischen Gesetze der Bildung eines religiösen Vorstellungsgehaltes, zugleich aber auch immer neue Fernsichten in die unendliche Mannigfaltigkeit und Kompliziertheit des religiösen Lebens der Menschheit eröffnet und selbst in den verschiedensten und entlegensten Religionen gewisse allgemeine Richtlinien und Grundzüge erkennen läßt, die in typischer Eigenart auf bestimmten Stufen der Entwicklung wiederkehren. Auch das Christentum ist auf diesem Wege in den allgemein-religionsgeschichtlichen Prozeß hineingezogen, die außer- und unterchristlichen Einwirkungen auf die Gestaltung des Dogmas und des Kultus sind nachgewiesen, die schmale Linie, auf der sich sein biblisch begrenzter Offenbarungsbegriff bewegt hatte, zur breiten Bahn der Völkergeschichte aus-

geweitet worden. In England, Frankreich und Deutschland sind Zeitschriften und Vereine den Interessen der allgemeinen und vergleichenden Religionswissenschaft gewidmet, da und dort, besonders in Holland, auch Lehrstühle dafür errichtet worden. Orientalistische wie klassische Philologen beteiligen sich in steigendem Maße an den kritischen und exegetischen Problemen des Alten wie des Neuen Testamentes, so daß eine ausschließlich theologische Behandlung und Erledigung selbst der Probleme unserer biblischen Wissenschaften von Tag zu Tag untunlicher wird. Das Christentum wird wie als eine der verschiedenen „Erlösungsreligionen", so speziell unter dem Gesichtspunkt der „Buchreligion" behandelt und teilt die Geschicke der Buchreligionen. Das Urteil über diese aber untersteht zum guten Teil auch der Kompetenz der Sprachwissenschaft, Völkerkunde und Geschichte. Auch wo wie bei uns das Verhältnis zu den Kirchen die Erhaltung von eigentlich theologischen Fakultäten notwendig erscheinen läßt, wird das keineswegs bloß zu dem Zwecke zu geschehen haben, den Kirchen Dienste zu leisten und Prediger nach dem Herzen von jeweils dort herrschenden Richtungen, Koterien und Majoritäten zu bilden, sondern um auch von dieser Seite her Wissenschaft zu fördern, den idealen Mächten gerecht zu werden und der allgemeinen Kulturaufgabe des Staates zu genügen. Denn auf sorgsame Pflege religiöser Vorbildung und daraus entspringender Rückständigkeit in bezug auf sonstige Urteilsfähigkeit kann es dem säkularisierten modernen Kulturstaate doch im Ernste nicht ankommen.

Selbständigkeit der Religion.

Begreiflich ist es nun schon, wenn sich die traditionelle Theologie diesem Eindringen einer religionsgeschichtlichen Betrachtungsweise in ihr Geschäft gegenüber mißtrauisch, ja direkt feindlich verhält. Aber sie übersieht dabei, wie neben der auf die geschichtlichen Bedingungen des Lebens der Religion gerichteten Bewegung eine schon ältere, auf ihr konstantes Wesen gerichtete mit ausgleichenden Wirkungen einhergeht. Würde sich auch die Kirche nur immer auf ihrem eigensten Lebensgebiete, dem der Religion, recht auskennen, so könnte sie sich mancher ängstlichen Sorge um das Geschick einer so mannigfachen Schwankungen ausgesetzten Theologie begeben. Denn schwerlich wird je irgendwelche religionslose Kultur imstande sein, das eigentliche und einzige Wunder, nach dem ein Mensch, der erfahrungsmäßige Kenntnis von Religion hat, verlangt, zu leisten, nämlich die herbe Spannung zwischen dem Lebensdrang der Persönlichkeit und dem mechanischen Widerstand des Stoffes zu lösen, den kräftig fühlenden Menschen des Geistes mit seinem Dasein und Geschick als Naturwesen zu versöhnen, sein inneres Erleben, das doch vom Dasein einer Seele zeugt, mit dem äußeren auszugleichen, das einen nur allzu fruchtbaren Nährboden für Skeptizismus und Materialismus darbietet, weil innerhalb der Naturordnung dem Forscher nirgends ein Ding begegnet, das sich als Seele aufdrängt. Anders — sagt man zwar — sei es auf dem Boden des sittlichen Daseins. Aber auch das Ideal einer alle men-

schenwürdigen Zwecke umfassenden und darum für die Religion Ersatz bietenden Sittlichkeit sichert nicht vor den schwersten Enttäuschungen, die immer wieder den Verdacht hervorrufen, als laufe aller Enthusiasmus für Gutes und Edles zuletzt nur auf einen verfeinerten, hinter angeblicher Sorge um das Gemeinwohl versteckten Egoismus, auf praktischen Materialismus, auf utilitaristisch verschleierte Betätigung selbstischer Triebe und Interessen hinaus. Wer solche Erfahrungen zur Genüge an anderen und an sich selbst macht, sehnt sich wohl nach einer fester versicherten Gewähr der Selbstachtung gegen pessimistische Anwandlungen für das Individuum und nach einer religiös bindenden, kein sophistisches Entrinnen gestattenden Sanktion für eine, doch immer ein gewisses Maß von Opfersinn und Selbstverleugnung fordernde Sozialethik.

Moderne Ansprüche an die Religion.

Zweifelsohne ist heute die Zahl derer, die auf solche Wege einbiegen, im Wachsen, die religiöse Welle insofern wieder im Anschwellen begriffen, nachdem sie einige Menschenalter lang fast nur rückgängige Bewegungen aufgewiesen hat. Die Wende des letzten Jahrhunderts kennt nicht bloß energische Bemühungen unbefangener Sachkenner um Verständlichmachung des Wertes der Religion, sondern auch eine meist laienhafte Bewegung solcher Kreise, in denen das Gefühl erwacht ist, es müsse an der Religion etwas sein, ohne daß man doch ihr näher zu kommen und sie zugänglich zu finden vermag. Aber wie schlimm stünde es, wenn eben diesen die Kirche als Universalrezept und Generalkur für alle sittlichen Bedürfnisse und seelischen Schäden der Zeit nichts zu bieten hätte als Begriffe und Vorstellungen, die auf der Grundlage einer teils noch antiken, teils erst mittelalterlichen Metaphysik erbaut und von Haus aus auf den ptolemäischen Makrokosmos und auf den Mikrokosmos einer dualistischen Anthropologie zugeschnitten, eben darum aber heute unvollziehbar geworden sind. Mehr oder minder gilt dies aber überhaupt von aller traditionellen Scholastik. Der im berechtigten Sinne des Wortes moderne Mensch hat wenig Geschmack an zwitterhaften Mischformen von Phantasiedichtung und Begriffsbildung; sie bedeuten ihm Revenants der Vergangenheit; er entledigt sich mit Fleiß und Bedacht romantischer Schrullen, wo er solche an sich entdeckt; er verlangt auch vom Nebenmenschen als Vorbedingung für ernsthaften Gedankenaustausch Bändigung luxurierender Gefühlsmotive, Entwöhnung von der Hingabe an sentimentale Stimmungen und weiche Phantasien. Sein Wirklichkeitssinn fordert entschlossen Ergebung in das unverbrüchliche Gesetz des Weltverlaufs, bedingungs- und rückhaltlose Anerkennung sowohl für die mathematisch konstruierte und mechanisch wirksame Natur, als auch für den auf solchem Unterbau mit der lückenlosen Konsequenz alles gesetzmäßig kausalen Geschehens sich vollziehenden und dabei doch letztlich immer sieghaft vorwärts weisenden Geschichtsverlauf, vor allem aber Unabhängigkeit von jeder in den Ausbau der inneren Welt des Gedankens und des Gemütes sich von außen eindrängenden Bevormundung, also Eigenart, Selbständigkeit und Selbstverant-

wortlichkeit der in pflichtgemäßer Erfüllung eines ehrlichen, Anlage und Kräfte ausnützenden, Tagewerks heranreifenden, keine innere Vergewaltigung duldenden und damit zu wahrhaft geistigem Dasein erstarkenden, ihres Selbst sicheren und mächtigen Persönlichkeit. Daß besonders letzteres nichts anderes bedeutet als Berührung mit dem Göttlichen, und daß es nur in der daraus fließenden stetigen Erneuerung eines innern Lebensfonds erst seinen sichern Zusammenhalt und Abschluß finden kann und muß: dies zu zeigen ist die wahre Zukunftsaufgabe alles Wissens um das Woher und Wohin der Religion. Einen Vorbau dazu liefert die vergleichende Religionsgeschichte. Aber hinter dieser reproduktiven Arbeit der Religionswissenschaft steht eine produktive Tätigkeit, für deren Walten die Vorstellungswelt aller historischen Religionen nur phantasiemäßige, ja größtenteils geradezu phantastische Deutungsmittel darstellt. So fließend hier der Natur der Sache nach die Grenzen zwischen Glauben und Aberglauben auch erscheinen: die Lehre von der Phantasie als dem unumgänglichen Ausdrucksmittel religiösen Erlebens darf zum eisernen Besitz der Religionswissenschaft geschlagen werden. Ebenso gewiß aber ist es, daß nur eine fest und sicher geschlossene Fühlung mit dem gesunden Kulturleben diese Bildersprache der Religion vor Exzessen und Absurditäten, vor Abenteuern und Irrlichterei bewahren, sie zum Organ des edelsten Idealismus ausbilden und ihr Macht verleihen kann zur stetig fortschreitenden Säuberung der Gedankenwelt von Elementen, die, weil sie einer versunkenen Schicht des Gesamtlebens angehören, heute nur noch verwirrend für das Individuum, zersetzend für die Gemeinschaft, kompromittierend für die Religion selbst wirken können. Ausgleich und Verständigung mit den ethischen, weiterhin mit den logischen, endlich auch mit den ästhetischen Bedürfnissen und Forderungen des modernen Menschen muß und kann angestrebt werden, ohne daß dabei die Quellen, daraus die Religion ihre Frische schöpft, verschüttet würden.

Dogma und Religionsgeschichte.

Dem, was man gemeinhin „Glauben", „Gläubigsein" oder gar „Rechtgläubigkeit" nennt, ist eine solche Stimmung der Geister natürlich wenig günstig. Denn es ist eine Folge der Klarheit, womit wir heute den gesamten dogmenbildenden Prozeß zu überschauen und die Hergänge bei der Geburt eines Dogmas (haben wir eine solche doch 1870 noch erlebt) zu verzeichnen und abzuschätzen wissen, wenn frühere dogmatische Kämpfe uns nach ihren historischen Bedingtheiten ebenso immer verständlicher wie bezüglich des Aufwandes von Denkkraft und mehr noch von Gemüts- und Willensenergie, womit sie geführt wurden, immer unverständlicher werden. Bis zu einem gewissen Grade vermag der geschulte Theologe solches noch zu empfinden. Der theologische Dilettant — und dieser stellt ein Hauptkontingent zum Lager der heutigen Kulturwelt — kann das kaum. Denn er ist mit seinem ganzen sonstigen Denken über die Linie hinausgerückt, auf der jene Streitobjekte lagen; sie regen ihn nicht mehr auf. Was einst Athanasius und Arius, was Augustinus

und Pelagius, was Thomisten und Skotisten miteinander zu verhandeln hatten, ist heutzutage für Kreise, die gewohnt sind, sich nicht mit Worten abspeisen zu lassen, nach den religiösen Motiven, die sich dabei doch wirksam erwiesen, nur sehr schwer deutlich zu machen. Aber auch der Marburger Auftritt zwischen Luther und Zwingli erregt als Kundgebung mißverstandener religiöser Bedürfnisse gewöhnlich nur Unmut und Bedauern; und selbst das ist nicht eben ganz leicht verständlich zu machen, wie in der Rechtfertigungsfrage zwei grundverschiedene Auffassungen des Verhältnisses von Religion und Sittlichkeit, von Autonomie und Heteronomie des Gewissens, von Gott und Welt sich miteinander auseinanderzusetzen hatten. Ohne Zweifel aber wird eine Zeit kommen, da selbst leitende und führende Kreise des Kulturlebens für die Kämpfe unserer unmittelbaren Vergangenheit um „Heilstatsachen", Offenbarung, Wunder, Inspiration, Apostolikum u. a. kaum ein größeres Maß von Verständnis aufzubringen haben wie heute etwa für die Sakramentsstreitigkeiten des Reformationszeitalters, die doch einst so verheerend gewirkt und den sieghaftesten Lebenstrieben des Protestantismus ein frühes Grab bereitet haben. Für die damalige Theologie handelte es sich um Heilsgewißheit, für die heutige handelt es sich um Wahrheitsgewißheit als Voraussetzung für jene. Seit den Tagen Kants und Schleiermachers datiert eine nie ganz unterbrochen gewesene Folge von Entdeckungsreisen in die dunklen Fernen der religiösen Psychologie und Erkenntnistheorie und sind dadurch dem uferlos scheinenden Ozean immerhin einige Streifen Festland abgewonnen worden, darauf ein Neubau der Lehre von Gott versucht werden mochte. Denn darum handelt es sich in der Tiefe des religiösen Seelenkampfes, während das christologische Tagesgezänk nur die Oberfläche der bewegten Gewässer kräuselt. Wo ein religionsgeschichtliches Wissen am Werke ist, da gehört das dogmatische Gottwesen, welches sein Ewigkeitsleben auf etwa 30 Zeitjahre unterbricht, der Vergangenheit einer synkretistischen Religionswende an und hat das „Leben Jesu" aufgehört, Episode zu sein. Dagegen gehört es zur unterscheidenden Signatur der Gegenwart, daß sich infolge fortgesetzter Untersuchung der Religion als Bewußtseinsphänomen die Geister immer mehr um diese eine Frage, um das „kurze Wort mit dem langen Sinn" sammeln, im auffälligsten Gegensatz zur Zeit der Aufklärung und des Rationalismus, die noch wenigstens über Gott im reinen war oder zu sein glaubte. Als Übergangsperiode, gekennzeichnet durch schwankende und laue Überzeugungen, erscheint von der Höhe geschichtsphilosophischer Betrachtung aus jedes Zeitalter, das über keine einheitliche Gottes- und Weltanschauung mehr verfügt. Wir Heutigen sind zum guten Teil in solchem Fall, seitdem die religionsgeschichtliche Forschung die zwischen einer heiligen und einer profanen Welt gezogenen Schranken gesprengt und das dogmatisch abgesperrte Gebiet einer exklusiven Heilsgeschichte beseitigt hat.

Gott in der Natur.

Allerdings stehen dem Vollzug eines aus unverjährbaren Ansprüchen

der Menschenseele ableitbaren Gottesbegriffes gerade jetzt auch für fest und ehrlich an der Kulturarbeit beteiligte Geister Schwierigkeiten ernsthafter und zuvor nicht in gleichem Umfange empfundener Art entgegen. Zu seiner Zeit konnte Kepler es als „höchsten Wunsch" kundgeben, „dem Gott, den ich im Äußern überall finde, auch innerlich, innerhalb meiner gleichermaßen gewahr zu werden". Er ahnte das auf seine Entdeckung der Planetenbahnen folgende Gravitationsgesetz und verlangte nach Gott als einem Schwerpunkt des Innenlebens. Jener großen Umkehr der äußeren, physikalischen Weltanschauung, an der Kepler beteiligt war, folgt seit den Tagen der kritischen Philosophie eine durch jene mitbedingte Umkehr im menschlichen Mikrokosmus und bemüht sich unsere Religionswissenschaft um einen Gottesbegriff, wesentlich ruhend auf rein innerem Erleben und keiner Erwürgung durch die beklemmende Übermacht äußerer Widerfahrnisse ausgesetzt. Hier stellt sich die oberste aller Schicksalsfragen an die Theologie der Gegenwart. Seitdem sowohl Naturmechanismus wie Geschichtspragmatismus eine deutliche, keiner Widerrede gewärtige Antwort auf die Frage, ob und wie da oder dort „Gott sich bemerklich mache", versagen, sehen sich unsere „Gottsucher" ganz auf den Zufluchtsort der Gefühlsinnerlichkeit, des sittlichen Willens und eines unbedingte Verpflichtungen kennenden Gewissens, wenn nicht geradezu auf einen dunkeln Untergrund des Seelenlebens verwiesen. Dabei erscheint das religiöse Durchschnittsurteil der heutigen Kulturwelt in der Regel bedingt und begrenzt durch die beiden Goethischen Sprüche von dem Gott, der „tief mein Innerstes erregen kann", aber „nach außen nichts bewegen" und ebensowenig „von außen stoßen". Sie enthalten das Bekenntnis derjenigen, welche anders ihr eigentliches Selbst, den geistigen Kern ihres Daseins nicht vor Auflösung und Zersplitterung im Atomenwirbel zu retten, ihre Selbständigkeit als Personwesen dem gegen das sittliche Bedürfnis und Streben gleichgültigen Naturverlauf und den Wetterlaunen des Geschicks nicht abzuringen, ihren Frieden nicht zu finden, inmitten eines zerstreuenden Schaffens und Treibens, der wirklichen Einheit ihres Daseins nicht inne zu werden vermochten. „*Nil interius Deo*" heißt das Losungswort für ein aus der Verschlingung mit kosmologischen und physikalischen Fragen befreites Gottesbewußtsein. Gott will nicht als Personifikation der „das Gebild von Menschenhand hassenden Elemente" begriffen, dagegen aber erfahren sein als zusammenhaltende Kraft unseres Innenlebens, als Einheits- und Ruhepunkt aller seelischen Bewegungen. Eine zu ihm hinleitende Spur bedeutet es, wenn einem unverbrüchlich, aber stumm und blind waltenden Naturgesetz die aus ihm selbst doch nicht ableitbare Macht gegeben ist, Leben in seine verschiedenen Formen und Organisationsstufen bis hinauf zum Bewußtsein hervorzubringen, Freiheitsgedanken auslösende Willenskräfte zu entfesseln, schließlich also allem Licht und Leben, aller Freude und Herrlichkeit, die im Reich der Geister erblüht, zum Dasein zu verhelfen. Auf diesem Ereignis aller Ereignisse beruht das Recht der Rede von „Gott in der Natur".

Gott in der Geschichte.

In erster Linie handelt es sicht heute immer um die Religion selbst; sie steht als Ganzes in Frage; die Christlichkeit bildet erst das nächste Problem für eine Periode der Kritik, da die geschichtlichen Unterbauten der positiven Religionen mächtig erschüttert und speziell infolge tiefer greifenden Wissens um den in der Mythen- und Legendenbildung wirksamen psychologischen Drang und Zwang der „Jesus der Geschichte" mit den Erdfarben seiner messianischen Gedanken und der dadurch bedingten stark eschatologischen Stimmung einerseits, der „Christus des Glaubens" mit dem Wunderglanz der Theophanie andererseits weit auseinandergetreten sind. Damit ist aber keineswegs die Möglichkeit eines inneren Anschlusses unserer religiösen Überzeugung an eine Persönlichkeit hinfällig geworden, die sich auf alle Fälle vollkräftig genug erwiesen hat, um als unvergängliches Zeugnis ihrer religiösen Überlegenheit ein dauerhaftes Bewußtsein vom Adel der Gotteskindschaft und ein aller Verunstaltung doch schließlich immer wieder trotzendes, unbesiegliches Motiv der Menschenliebe und opferwilligen Hingabe zu hinterlassen. Die weltfreie, ihrer selbst gewisse, dabei doch liebeglühende, Licht und Wärme in das tote Naturleben der Menschheit strahlende Persönlichkeit allein bildet gleichsam Reflex und Signal eines zeit- und raumlosen Gottwesens innerhalb der Erscheinungswelt. Wenn wir vom „persönlichen Gott" reden, maßen wir uns nicht etwa an, mit unseren menschlich unzureichenden Begriffen das innere Wesen der Gottheit zu erschöpfen; wohl aber meinen wir, daß sie ihr Wesen in Persönlichkeiten offenbare. Wir denken abermals an Goethische Worte, wie „Gott ist fortwährend in höheren Naturen wirksam, um die geringeren heranzuziehen". Auch sei erinnert an jene tiefsinnige Sage vom Propheten Elias, vor dem der Herr am Berg Horeb vorüberging; aber nicht im rasenden Sturm, nicht im lodernden Feuer, nicht im Beben des Erdbodens fand ihn der Prophet, „dann aber kam ein stilles, sanftes Sausen, und Elias verhüllte sein Angesicht". Wo ein Mensch ganz in sich gekehrt eine Macht in sich wirkend erfährt, die ihn aus dem Bann seiner Triebe herauszwingt, in den Dienst des Guten stellt und in aufopfernder Arbeit Frieden und Seligkeit finden läßt, da hat er seinen Gott gefunden, und nur Menschen, denen solche Erfahrungen abzumerken und nachzuerleben waren, haben uns in Wahrheit gelehrt, an Gott zu glauben. Und gerade in dieser Richtung ist nichts Unvergeßlicheres in das Stammbuch der Menschheit gezeichnet, als was ihr Jesus von religiösen und sittlichen Bildungskräften zugeführt hat, ein großes Kapital von Friede und Hoffnung, von dem zehrend sie dem Druck und Geschick eines ganz minderwertigen, durchaus gleichgültigen Naturdaseins entwächst. Wem dafür der Sinn geöffnet ist, der versteht auch das Recht der Rede vom „Gott in der Geschichte".

Verjüngung der Religion

II. Ausblick in die Zukunft. Mit obigen Ausführungen ist die Forderung einer Ausscheidung alter, aus der antiken Naturreligion jüdi-

scher- wie heidnischerseits stammender, auch im Christentum noch fortlebender Vorstellungen aus dem Gottesbegriff aufgestellt. Von einer Zukunft der Religion kann nur in dem Sinne die Rede sein, daß das Recht der Gegenwart unseres inneren Lebens gegenüber jeder Vergangenheit des Denkens und Fragens gewahrt und namentlich die auf ein volles und selbständiges Personenleben gerichtete Tendenz des Evangeliums begreiflich und erfahrbar gemacht wird. Immer vernehmlicher umtönen uns heute Stimmen der Sehnsucht, danach verlangend, den Menschen *sub specie aeternitatis* zu verstehen, einen in den schwer zugänglichen Tiefen des Seelenlebens schlummernden Keim des Menschenwesens zu wecken, ans Tageslicht heraufzuarbeiten und ihm einen unerschütterlichen Halt dadurch zu bereiten, daß ihm seine, gefühlsmäßig immer vorhandene, Verbindung mit dem Weltgrund rückwärts, mit dem Weltziel vorwärts zum Bewußtsein gebracht und dadurch die Möglichkeit gegeben wird, innerlich Stellung dazu zu nehmen, um so über die herbsten Spannungen des Lebens hinauszukommen und sie im Frieden des Ewigen auszugleichen. Oft genug glaubt man mit Gott auseinander zu sein, weil gewisse Fassungen des Gottesbegriffes bald dem unbestechlichen Denken, bald dem unverfälschten Gefühl widerstreben. Und doch ist es einfach nicht wahr, daß zwischen Gott und der enttäuschten, nüchtern gewordenen Menschheit des 20. Jahrhunderts der Draht abgerissen sei. Die alten, ewigen Fragen sind gerade dem gegenwärtigen Geschlecht wieder näher gerückt, so daß man gar nicht umhin kann, ihrer immer wieder ansichtig zu werden. Die beispiellosen Erfolge, die vor allem Harnacks Vorlesungen über das „Wesen des Christentums“ aufweisen, eine seither reich, fast üppig aufblühende, fraglos auch gediegene und in hohem Maße dankenswerte Produkte umfassende „Jesusliteratur“, dazu mancherlei wertvolle Studien über den Wahrheits- und Ewigkeitsgehalt der Religion führen eine deutliche Sprache. Aber auch schöne Literatur und Kunst lassen mehr als noch vor einem Menschenalter eine Tendenz auf Fühlung mit der intimsten Angelegenheit des Menschenherzens erkennen. Wer etwas zu sagen hat, was als eigenst Empfundenes, Gedachtes, Erlebtes und womöglich auch im eigensten Ausdruck Geprägtes jenem Totalitätsgefühl und Ewigkeitsdrang entgegenkommt und dabei zugleich gesichert erscheint gegen jeden Verdacht begehrlicher Hintergedanken oder schwachherzigen Paktierens mit der *sancta simplicitas* und ihrem in geringen wie in vornehmen Kreisen immer blühenden Kultus, der wird sicher auch ein Echo finden, wie es am Morgen eines neuen Religionstages einst Schleiermacher in vorbildlicher Weise gefunden hat.

Schwierigkeiten der Fortbildung.

Die Frage nach der Zukunft der Religion ist die Frage nach den Bedingungen ihrer Existenz in einer gründlich umgestalteten Geisteswelt. Wir nennen sie die moderne Welt. Nicht bloß auf katholischem Boden wogt der Kampf um den „Modernismus“. Aber haben derartige ernsthaft gemeinte Versuche zur „Weiterbildung der Religion“ irgendwelche Aus-

sicht, volkstümlich zu werden und durchschlagend zu wirken? Wird der von Zeit zu Zeit sich regende Entwicklungstrieb dem auf dem Gebiet der Religion übermächtigen Beharrungsvermögen mit Erfolg zu widerstehen vermögen? Ein vorurteilsloses Wissen um das Wesen der Religion einerseits, um ihre Erscheinungsweisen andererseits trägt uns allerdings die zunächst niederschlagende Erkenntnis ein, daß religiöse Motive und Vorstellungen als wirksame Macht, mit der man zu rechnen, auf die man sich einzurichten hat, nur da sich zu bewähren scheinen, wo diese Vorstellungen möglichst massiv und deshalb auch verständlich für den sinnlichen Menschen, jene Motive möglichst zugkräftig durch Inanspruchnahme seines natürlichen, wenngleich in fromme Formen verkleideten, Egoismus auftreten; handgreiflich jene, handhablich diese. Das eben gehört wesentlich zum Kapitel von der Religion als Gefahr für die Kultur. Stets drohenden gemeingefährlichen Explosionen dieses unter dem Kulturboden des modernen Lebens glimmenden Feuers durch zeitgemäßes Öffnen und Schließen von allerhand großen und kleinen Ventilen zu steuern, dagegen, was sonst noch von religiösen Spannkräften vorhanden ist, teils möglichst unschädlich in kirchlichen Demonstrationen, Schau- und Prunkstücken sich entladen zu lassen, teits aber auch praktisch nutzbar zu machen gegen staats- und gesellschaftsfeindliche Bestrebungen: das gilt wohl mehr oder weniger als Triumph der Kirchen- und Staatskunst, und von einer so beschaffenen Wirklichkeit abstrahiert der politisch gebildete Verstand von heute immer noch meist seine Begriffe vom Wesen und Zweck der Religion. „Man muß sie nehmen, wie sie ist.“ „Man muß die Feste feiern, wie sie fallen.“ In der Tat ist es ja unzweifelhafte Wahrheit, daß die Religiosität der Massen einfach von der Überlieferung lebt und ihre Erhaltung dem Gesetz der Trägheit und der Macht der Suggestion verdankt. Jede Volkskirche insonderheit laboriert an der schweren Belastung, die ihre eigene Vergangenheit ihr auferlegt. Je länger, je verdrießlicher wird es dann freilich, sich an solchem Ballast müde schleppen zu sollen; man wird der ewigen Akkomodation an vergangene Denkformen satt; man fühlt, daß man dabei der inneren Wahrhaftigkeit verlustig geht und in Gefahr steht, ein erlogenes Scheinleben zu führen. So ist es zu dem heute allerdings klaffenden Riß gekommen. Ganz unvermeidlich wird und muß in Zeiten der gewaltig aufstrebenden Betriebsamkeit auf politischem, sozialem, technischem, künstlerischem, wissenschaftlichem Gebiet eine als Dogma, Kultus und Kirchentum stabil gewordene Frömmigkeit den Eindruck des hinter der Gesamtentwicklung Zurückgebliebenen, Rückständigen, Überholten machen. Das Gold der Religion kommt eben immer nur legiert, mit minderwertigen Metallen stark versetzt und dadurch gleichsam hartknochig gemacht in Kurs. Die in die Phantasie ausströmende und Energie im guten wie im schlimmen Sinne erzeugende Wärme der Religion ruft zugleich eine bunte Mischung sowohl von gesunden Vorstellungen wie von Wahngebilden ins Leben. Erfahrungsmäßig scheint dem religiösen Enthu-

siasmus Mut und Kraft zur Entfaltung selbst wohltätig wirkender Energie nicht selten nur unter der Bedingung geistiger Enge und beschränkten Blickes vergönnt zu sein. Ohne einen mehr oder weniger ausgedehnten Besitz von Mythologie, Superstition, Ritualismus und Sakramentarismus hat es wenigstens bis auf den heutigen Tag keine kirchlich ausgebaute, in die historische und politische Rechnung einstellbare Religion gegeben. Je unabweisbarer diese Beobachtung sich aufdrängt, desto begreiflicher wird der Eindruck, den das Christentum, den überhaupt die Religion auf ungezählte Zeitgenossen macht, als habe man es nach der Lehre des positivistischen Illusionismus lediglich mit einer phantastischen Strahlenbrechung am Morgenhimmel zu tun, die mit tödlicher Sicherheit der natürlichen Tageshelle weichen müsse. Daher rührt es, wenn nach dem Urteile vieler die Religion heute die öffentliche Meinung gegen sich hat, und zwar nicht bloß aus bekannter Abneigung gegen ein dogmatisch gebundenes Denken, sondern ebensosehr auch deshalb, weil in der christlichen Sittenlehre von Haus aus wesentliche Bedingungen für den sozialen und ökonomischen Fortschritt außer acht gelassen sind, und sie daher jeder fruchtbaren Beziehung und Anwendbarkeit auf unser gegenwärtiges gesellschaftliches Leben zu entbehren scheint. Zeigen doch die der Neuzeit angehörigen Bemühungen um das Leben Jesu eine stetig wachsende Übereinstimmung der zuständigen Forschung in der Erkenntnis, daß für ihn Familie und Vaterland einen anderen Klang hatten als für uns; daß seine Ethik wenig Sinn und Interesse verrate für den Ausbau der menschlichen Gesellschaft in der Richtung auf Arbeit und Erwerb, Rechtsschutz und Staatsbildung, Wissenschaft und Kunst. Forderungen des Rechts und Interessen der Macht sind ja heutzutage in christlichen Staaten von der Bergpredigt aus so wenig zu regeln, wie einst die Kriege des jüdischen Volkes gegen Syrer und Römer nach Vorschriften des Pentateuchs geführt werden konnten.

Verhältnis zur Kultur.

Andererseits gehörte eine erstaunliche Entwicklungs- und Anpassungsfähigkeit des christlichen Ideals dazu, um, was zunächst ohne alle Beteiligung der Kultur direkt nur den Tiefen einer ihres Ursprunges und Ruhepunktes sicheren und darum religiös schöpferischen Persönlichkeit entquollen war, als belebende und befruchtende Gewässer auf weite Felder gemeinnütziger menschlicher Arbeit überzuleiten. Wie aber dieser allgemeine Kulturboden längst zuvor schon in erfolgreichster Weise bearbeitet gewesen war, so wird er zweifelsohne auch bis auf den heutigen Tag weiter angebaut, ohne daß dazu gerade eine von der Religion herkommende Beihilfe erforderlich schiene. An der Eigenart von Kunst und Wissenschaft, die beide in gleicher Weise in der Freiheit von der Kirche ihre Existenzbedingung haben, besteht ja heutzutage kein Zweifel mehr und so auch nicht an der Unabhängigkeit der auf Kulturzwecke gerichteten sittlichen Arbeit von der Konfession. Der mittelalterliche und altprotestantische Anspruch auf Alleinherrschaft der Religion ist erloschen; sie

verschlingt lange nicht mehr alle Interessen; die selbständige Geltung weiter Gebiete, auf welchen die heutige Menschheit kulturell tätig ist, wird allgemein anerkannt. Daneben darf aber auf Allgemeingültigkeit auch die Erkenntnis Anspruch erheben, daß, wenn das Seinsollende zugleich als das Gottgewollte gedacht wird, dies der Anerkennung seines Eigenwertes keinen Eintrag zu tun braucht. Autonomie und Theonomie werden in dem gleichen Maße zusammenklingen, wie der Zusammenhang der sittlichen Frage mit der religiösen Frage zum Bewußtsein kommt. Und eben das ist es, was vor allem im Zug und Trieb der Fortbildung der Religion liegt. Diese wird daher von der Mitarbeit an menschheitlicher Kultur auch in dem Falle nicht ausgeschlossen sein, daß eine absehbare Zukunft in jener oben angedeuteten, vom heutigen Frankreich inaugurierten Richtung weiter gehen sollte, so daß der Staat, weil er sich als alleinigen Kulturträger fühlt, sie gänzlich von allem Unterricht wie auch vom Armenwesen und Krankendienst ausschließen würde.

Die Persönlichkeitsreligion.

Kultur im höchsten Sinne des Wortes ist Bewältigung der Natur. Umschaffung derselben einerseits zu einem Organ, andererseits zu einem Symbol des Geistes, fortschreitende Bewährung der Überlegenheit des persönlich tätigen über das bloß mechanisch wirksame Dasein, Ausmeißelung der Persönlichkeit aus dem Rohstoff der animalischen Menschheit, Es handelt sich um die Erziehung der Massen zu Persönlichkeiten: eine Aufgabe von ebenso demokratischer wie aristokratischer Art. „Viele sind berufen, wenige auserwählt.“ Das letzte, was uns die Kulturarbeit eintragen kann, ist doch immer die steigende Kraftfülle am vergänglichen Stoff sich heran- und herausbildenden persönlichen Geistes als des höchsten erfahrbaren und denkbaren Wertes. Das bedeutet für eine zugkräftige Richtung der modernen Theologie Umwandlung dieser Welt in eine Gotteswelt; hier in der Verwirklichung an sich geltender, zeitloser Werte sucht sie die Krone des Lebens und den Zweck des Daseins; daher auch eine konfessionell nicht voreingenommene Religionswissenschaft in der gesteigerten Klarheit der innersten Wertempfindung für das geistige Personleben die eigentliche, auch über die Errungenschaften des antiken Denkens hinausgreifende Leistung des Christentums erblicken wird. „Was hilft es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt, sich selbst aber verliert oder verdirbt?“ Zu allen die Aufgabe der Kultur aussprechenden Prädikaten findet sich dann im religiös durchgebildeten Bewußtsein ein durchaus geeignetes, hierfür gleichsam eigens vorgesehenes Subjekt hinzu, zumal wo dieses seiner sittlichen Selbständigkeit und Selbstverantwortlichkeit bewußte Subjekt zugleich auch über jene der Religion verwandte Stimmung und Fähigkeit verfügt, selbstlos in seinem Gegenstand aufzugehen und auch aus wissenschaftlicher wie künstlerischer Betätigung ein heiliges Tun, einen Opferdienst zu machen. Mögen sich fernerhin die fromme Scheu vor der Kultur einerseits, die Feindschaft gegen Kirche und Christentum andererseits in gleicher Weise darauf versteifen, daß fort-

schreitende Dienstbarmachung der Natur unter den menschlichen Willen, Weiterbildung der gesellschaftlichen und bürgerlichen Ordnung zu immer deutlicher und wirksamer sprechenden Zeichen der Menschenhoheit dem Christentum in seiner ersten Erscheinungsform durchaus fremde Gedanken waren; wie allen wirksamen Größen der Menschheit, so trauen wir es erst recht dem Bahnbrecher der christlichen Ära zu, daß der ideale Gehalt seiner Schöpfung mehr noch als aus dem Querdurchschnitt der urchristlichen Epoche aus dem Längendurchschnitt der ganzen Geschichte erkennbar werde, zu der sein Auftreten den Anstoß gegeben hat, also aus dem, was er aus anderen, was er aus solchen zu machen wußte, in denen er infolge Berührung mit immer neuen Kulturfaktoren auch selbst neue, der Enge des ersten geschichtlichen Auftretens entwachsende Gestalt zu gewinnen vermochte. Wir stehen auch in dieser Beziehung erst am Anfang einer Menschheitsgeschichte, und nur als Gesamterscheinung, nur nach der Rolle, die es in der Weltgeschichte gespielt, und nach dem Wert des Beitrags, den es zur Verwirklichung höchster Menschheitsideale geliefert hat, läßt sich das Christentum in seinem Kulturwert beurteilen. Noch immer liegt die Führung der Geschicke der Menschheit bei den christlichen Völkern. Fraglos sind sie die vorzugsweise aktionsfähigen, namentlich fast die allein kolonisierenden Mächte der Erde. Das aber berechtigt mindestens zu keinem pessimistischen Gedanken bezüglich einer absehbaren Zukunft. Irgendwie wird diese schon aus der Vergangenheit des Christentums zu erraten sein, sofern dieses zu keiner Zeit der ergänzenden Beiziehung anderweitiger Elemente aus dem geistigen Erwerb der fortschreitenden Kultur entraten mochte. Nachdem im Laufe der bisherigen Geschichte nacheinander jüdische Theologie, hellenische Spekulation, römische Rechtsbegriffe und Machtinstinkte, auch romanisches wie germanisches Gemütsleben ihm verschiedene Färbung angehaucht und zugleich verschiedenartige Gegenbewegungen ausgelöst hatten, hat es seit dem Reformationszeitalter eine entschiedene Wendung nach der positiven Wertung natürlicher Lebensgüter und irdischer Berufsaufgaben genommen, während es gleichzeitig unter dem Einfluß der humanistischen Kulturideale geraten ist, um schließlich bisher mehr phantasiemäßig geahnte Ideale von Gottesreich, Heil und Ewigkeit in den unter seinem mitbestimmenden Einfluß herangereiften, modernen Begriffen von den höchsten Gütern des Personlebens wiederzuerkennen. Hat sich sonach das Christentum bisher fähig erwiesen, sich in den verschiedensten Atmosphären zu akklimatisieren, sich fortwährend gesteigerten Lebensbedingungen anzupassen, immer neue Kulturwerte zu verarbeiten, so ist nicht abzusehen, warum bei fortgesetzter Verfolgung dieses Weges das nicht so weitergehen sollte. Hierüber also ruht die Entscheidung im Schoß der Zukunft, und die dazu Vorarbeit leisten, sind richtige Menschen der Zukunft. Das Christentum hat überdies an erfolgreichem Eifer, seine Grenzen heute noch stets weiter hinauszurücken, unter allen Weltreligionen nur am Islam einen nicht zu unter-

schätzenden Nebenbuhler. Was aber insonderheit die kulturlosen Völker im Laufe der beiden letzten Jahrhunderte an zivilisiertem Wesen und humaner Gesittung empfangen haben, verdanken sie fast ausnahmlos der christlichen Propaganda; einer religionslosen Kultur dagegen, wie sie im Gefolge von Handel und Geschäft dahin gedrungen ist, leider meist ganz andere Dinge, hier Einfuhr von Branntwein und Opium, dazu neue Krankheiten, dort Behandlung der Eingeborenen, als wären sie böswillige Sträflinge von Haus aus.

Volkskultur. Kunst und Schule.

Die Bezugnahme auf die Mission gibt noch Anlaß zu einer Beobachtung, die geeignet ist, für die oben verzeichnete Tatsache zunehmender Kirchenflucht ein Gegengewicht zu geben und das Gesamturteil auf richtigem Mittelwege zu erhalten. Denn der dem modernen Protestantismus gewöhnlich fehlende gottesdienstliche Trieb gibt nicht einmal einen sicheren Maßstab für die Machtstellung der Kirche, geschweige denn der Religion selbst ab. Die großartige Bedeutung, die im Gegensatz zu fast der gesamten Vergangenheit gerade während des letztvergangenen Jahrhunderts die Werke der äußeren wie der inneren Mission gewonnen haben, die zu außerordentlichen Leistungen befähigende Popularität des Gustav-Adolf-Vereins auf protestantischem, der Pius-, Vinzentius- und anderer Genossenschaften auf katholischem Boden, die allseitig anerkannten Erfolge der christlichen Diakonie auf den Gebieten der Armen- und Krankenversorgung, die mannigfachste Beihilfe zur ökonomischen, sittlichen und intellektuellen Volkswohlfahrt, überhaupt die beispiellose Ausdehnung und Betriebsamkeit des kirchlichen Vereinswesens der Gegenwart: das alles wäre nicht wohl zu verstehen von der Voraussetzung aus, daß nur die regelmäßigen Kirchgänger oder gar Sakramentsgenossen dabei aktiv beteiligt sind. Der Kultus, auf den eine radikale Staatslehre die Kirche beschränkt sehen will, bedeutet keineswegs, wie man das meint, den konträren Gegensatz zur Kultur. Auch einen geschmackvolleren Ausbau der gottesdienstlichen Feier und eine ausgiebige und kostenlose Darbietung der Meisterwerke kirchlicher Kunst hört man heute als wichtige, ja vielfach als die eigentliche Zukunftsaufgabe der Kirche bezeichnen, und jedenfalls besteht die Tatsache, daß namentlich die Aufführung jener großen Tondichtungen des 18. Jahrhunderts, in denen der christliche Gedanke wohl seinen sieghaftesten Ausdruck auf dem Gebiete der Kunst gefunden hat, allenthalben viele Tausende von Menschen innerlichst berührt und gehoben, zugleich aber uns auch zu der tröstlichen Überzeugung verholfen hat, daß die höchsten Leistungen der Kunst keineswegs nur für einen vornehm vom Kirchenvolk aus- und abgesonderten Zirkel höher Gebildeter zugänglich und genießbar zu sein brauchen. Auch damit leistet also die Kirche zugleich Kulturarbeit, daß sie sich an der erst neuerdings recht deutlich empfundenen Aufgabe einer künstlerischen Erziehung unseres Volkes beteiligt. Aber nur in freier Weise wird sie dies alles versuchen, in bezug auf schulmäßig geordnete Volkserziehung dagegen sich auf den

ihr zugewiesenen Religionsunterricht beschränken, für dessen zeitgemäße Neugestaltung ein verheißungsvoller Wetteifer theologischer und pädagogischer Kräfte in Gang kommen will. Auch hier muß es Taktik der Kirche werden, ihr Herrschaftsgebiet nach außen zu beschränken, um es nach innen zu festigen. Sie sollte es verlernen, sauer dazuzusehen, wenn die Schulaufsicht in die Hände von Fachmännern gelegt und die Gleichberechtigung der Simultanschulen gesetzlich festgelegt wird.

Landeskirche und Konventikel.

Hier ist nun freilich ein Punkt berührt, auf dem wohlverstandene Interessen des Protestantismus sich mit den katholischerseits erhobenen Ansprüchen nicht decken. Der tiefste Grund liegt darin, daß auf der protestantischen Seite die Unsterblichkeit der Religion nicht so einfach zusammenfällt mit der Unsterblichkeit der Kirche. An dieser haben sogar schon fromme protestantische Theologen des 19. Jahrhunderts ernstliche Zweifel gehegt, und das 20. schickt sich jetzt schon an, einer unwiderstehlich fortschreitenden Wissenschaft um Religion und Religionen unter anderen Errungenschaften auch die wachsende Erkenntnis in ein geschichtliches Verhältnis von Christentum und Kirche zu entnehmen, demzufolge letztere keineswegs mehr als Realisation des urchristlichen Gottesreichsideales, sondern viel eher als eine kraftvolle Zusammenfassung der antiken Religion überhaupt, als ein wesentliches Stück Altertum in der modernen Welt erscheint. Sonach decken sich die Begriffe Christentum und Kirche nicht mehr. Nur soweit der Protestantismus sich zum Verständnis dieser seiner Lage entschließen und sich in sie schicken kann, steht er als eine neue, als eine entmythologisierte, womöglich auch entdogmatisierte, als eine der Säkularisation in gutem Sinne fähige Form des Christentums dem dogmatisch und kirchlich verfestigten und abgeschlossenen Katholizismus in berechtigter Eigenart zur Seite, beziehungsweise gegenüber und wird mit der Annahme eines polaren Verhältnisses zugleich eine prinzipielle Unterscheidung beider Konfessionen möglich, die keinerlei Unklarheiten mehr in sich birgt. Darum sollte man unter anderem auch in der jedweden sichtbaren Mittelpunktes und Zusammenhanges entbehrenden, in größeren und kleineren Denominationen hundertfach auseinandergehenden Vielheit, welche die protestantische Kirchenbildung charakterisiert, nicht immer nur ein Anzeichen der Schwäche und des Verfalles erblicken; denn sie kann auch als Symptom eines Reichtums an Kraftfülle, darüber die Volksseele verfügt, recht hoch eingeschätzt werden; sie kann auch Weissagung anf gründliche Gesundung unserer kirchenpolitischen Misere sein. Einstweilen aber soll mit dem geforderten Verständnis für die vielgestaltige Auswirkung der schöpferischen Kraft protestantischer Religiosität dem Landeskirchentum keineswegs zu nahe getreten sein. Ohne Zweifel hält gerade das Landeskirchentum die Durchschnittsreligiosität in einem fast notgedrungen zu nennenden Zusammenhang mit dem gesamten Volks-, Staats- und Kulturleben, während jenes Freikirchentum, wie es sich namentlich außerhalb Deutschlands gern neben die Landeskirchen

hinpflanzt, unter unseren Verhältnissen immer einen auf kleinere dogmatisch verengte Volkskreise beschränkten, sektiererischen Charakter aufweisen und der Gefahr innerer Verarmung und fortgehender Zersplitterung erliegen würde; und am wenigsten wäre in so eng geschlossener, meist durch stramme Laienorthodoxie zusammengehaltener Gesellschaft jene grundsatzmäßige Freilassung des Gewissens gewährleistet, welcher, weil sie die Möglichkeit der Auslösung von immer neuen geistigen Kräften verbürgt, der Protestantismus seine Fühlung mit den gebildeten und führenden Elementen der Bevölkerung verdankt. Diese brauchte man freilich auch in unserer Landeskirche nur möglichst vor den Kopf zu stoßen durch methodisch betriebene Einengung des Rechts persönlicher Überzeugung in Predigt und Schulunterricht, durch Schaffung immer neuer Fälle von Lehrprozessen und Nichtbestätigungen, um eine Auffassung vom Wesen des Protestantismus zu befördern, derzufolge sein Normalstand gerade in der Zersplitterung bestehen und die an sich so erfreulichen und gerechtfertigten Bestrebungen nach einem Zusammenschluß deutscher Landeskirchen zu Schutz und Trutz für schärfer protestantisch empfindende Kreise als ein Gegenstand des Verdachtes und Argwohns erscheinen würden. Denn eine deutsche Kirche, für deren Zustandekommen zu arbeiten und zu kämpfen sich lohnen sollte, könnte nur einer Religion der Wahrheit und Freiheit gewidmet sein.

Die Laienwelt.

Darf man aber auch mit einiger Sicherheit darauf rechnen, daß sich der Kern der deutschen Bürgerschaft noch weiterhin schlechterdings ablehnend zu gewalttätigen Machenschaften, Bevormundungen und Verletzungen der Gewissensrechte verhalten werde, so tun doch eben diese Kreise daran sicherlich nicht recht, wenn sie den Widerwillen gegen das System eines aufdringlichen Dogmatismus zu einem Absagegrund werden lassen, der sie dem kirchlichen Gemeinschaftsleben überhaupt entfremdet. Abgesehen davon, daß sie sich damit selbst an so wertvollem Lebensgut schädigen, treiben sie jenes ihnen unsympathische Kirchentum auf der Bahn zur Kulturfeindlichkeit nur weiter, steigern also die bestehende Gefahr auch ihrerseits, statt sie beschwören zu helfen. Aus den dargelegten natürlichen Ursachen einer gewissen Rückständigkeit des offiziellen Kirchentums mit seinen vielen brüchigen Lehrformeln und veralteten Bräuchen sollten vielmehr alle, denen an der Gesundung und am inneren Zusammenhalt unseres Volkslebens etwas gelegen ist, eher den Schluß ziehen, daß man, wie mit so manchen die Macht des Beharrungsgesetzes bezeugenden Notständen unseres bürgerlichen und gesellschaftlichen Lebens, so billigerweise auch mit der Kirche Geduld haben muß. Denn die Religion bedarf, wenn sie sich nicht bis zur Unkennbarkeit verflüchtigen soll, des Haltes der Gemeinschaft, einer Fürsorgeanstalt für Überlieferung, Mitteilung und Anregung, eines geschichtlichen Zusammenhaltes. Positiv erwächst daher aus der heutigen Sachlage für alle, die den Wert der Religion für eine gesunde und stetige Entwicklung unserer gesellschaftlichen Kultur zu

schätzen wissen, die Aufgabe, sich irgendwie bei der Schaffung lebendiger und der Organisation fähiger Gemeinden zu beteiligen, darin ein freier und förderlicher Gedankenaustausch ermöglicht, der sonst drohenden Verwilderung und Verrohung der Religion gewehrt und zugleich durch Mobilmachung aller noch latenten, aber zum Dienst bereiten und willigen Kräfte dem sozialen Übel wirksamst begegnet werde. Wie die Medizin Zeiten hatte, da sie sich wieder daran erinnern mußte, daß ihr Problem nicht sowohl in der Krankheit als in dem kranken Menschen liegt, und wie dann neben dem absoluten Werte der Wissenschaft die praktischen Aufgaben des Hygienikers, des Streiters für Volkswohlfahrt und des Bekämpfers der Volksseuchen wieder zu Ehren gekommen sind, so ziehen auch Seelsorge und Gemeindepflege als unabkömmliche Zweige der Theologie, als praktisch gewordene Religionswissenschaft ihre Kraft und Bedeutung aus dem Gedanken an den Wert ihres Objekts. Und hier ist nun der Ort, da eine der Sache auf den Grund gehende Religionswissenschaft gegenüber alledem, was neuerdings über die abgünstige Stellung des Urchristentums zur Kulturarbeit gesagt worden ist und gesagt werden kann, eines Kulturmotives ansichtig wird, das dem ganzen Altertum zuvor fast so gut wie unbekannt geblieben war.

Soziales.

Anerkanntermaßen kennzeichnet sich das Christentum in seinen Anfängen als ein nicht etwa den geistig bevorzugten und sittlich erhaben sich fühlenden, sondern den intellektuell und moralisch minderwertigen, den übersehenen und verkümmerten Schichten des Volkes geltendes Rettungsunternehmen. Von Haus aus richtet es sich „nicht an die Gerechten, sondern an die Sünder“, an alles, was „verloren, was verirrt ist“, an die „Kleinen“ und „Armen“ (so Jesus), an „das Schwache, das Unedle, das Null in der Welt“ (so Paulus). Je und je hat es Zeiten gegeben, da dies von Jesus den Seinigen ins Herz gelegte Verständnis für das Wohl und Wehe der Minderwertigen und Geringen in frischer Glut auflebte; und dessen von neuem eingedenk zu werden, mahnt uns Heutige sogar der Staat, wenn er sich seiner sittlich gebotenen Aufgabe gegenüber den verkümmerten und notleidenden Klassen der Gesellschaft bewußt wird und sich auf ein Bündnis mit der zu gleichen Zwecken mobil gemachten religiösen Überzeugung und Liebesgesinnung gewiesen sieht. Die vom Christentum mächtig geweckten Gemeinschaftsempfindungen, das Gefühl der Solidarität und daraus entspringenden Verantwortlichkeit, das verpflichtende Bewußtsein gliedlicher Zusammengehörigkeit dürfen uns nicht gleichgültig bleiben lassen, wenn wir jetzt einen neuen Stand aus den Niederungen sich emporarbeiten sehen voll leidenschaftlichen Verlangens nach erweiterter Bildung, nach vertieften Erkenntnissen, nach Teilnahme an den geistigen Gütern und edleren Genüssen derjenigen, die ihnen bisher als privilegierte Depositare der höchsten Errungenschaften erschienen. Hier stehen wir offenbar vor der deutlichst unterscheidbaren Signatur der Gegenwart, vor dem entscheidenden Problem der Zukunft. In diese Rich-

tung weisen uns schon die Klagen über mannigfach verkümmerten Anteil am geistigen Leben, wie sie immer lauter aus denjenigen Kreisen der Frauenwelt zu uns dringen, wo man solche Verkürzung als unfreiwillig angetretenes Erbe teils des klassischen, teils des kirchlichen Altertums empfindet. In der Tat dürfen keinerlei Extravaganzen, wie sie von Frauenrechtlerinnen da und dort begangen werden, blind machen gegen die schon statistisch sich aufdrängende Unabweisbarkeit der wirtschaftlichen und kulturellen Motive einer auf solidere und strengere Bildung, vor allem auch erweiterte Erwerbsfähigkeit des weiblichen Geschlechts gehenden Bewegung. Und ebensowenig darf der ausgesprochen irreligiöse, weil materialistisch gerichtete Grundzug der sozialdemokratischen Weltanschauung, überhaupt die von da fraglos drohende gesellschaftliche, sittliche und nationale Gefahr, der man kirchlicherseits am wenigsten mit geschlossenen Augen und verschränkten Armen gegenübersteht, jemals einen Anlaß und Vorwand dafür abgeben, den auf wirtschaftliche und geistige Hebung der arbeitenden Klassen, speziell auf Schutz der Existenzbedingungen und Rechte des ganzen Standes der Industriearbeiter bedachten sozialen Bestrebungen die ihnen von Gottes und Rechts wegen zufallende Sympathie einer Religion zu entziehen, welche es, recht verstanden, doch vor allem auf Persönlichkeiten abgesehen hat, denen der Gottesgedanke zur inneren Freiheit und Selbständigkeit gegenüber jedem äußeren Geschick verhelfen soll, so wenig das Christentum sonst auch gesonnen ist, den Traum naturrechtlicher Gleichmacherei mitzuträumen. Man hat es oft als einen Vorzug des Christentums gepriesen, daß es individualistisch und kollektivistisch zugleich sei. Damit ist als einfache Christenpflicht gegeben nicht etwa bloß Einzelhilfe bei augenblicklich eintretendem Notstand, sondern Verständnis und Interesse für alle Unternehmungen, die positiv reichlichere Zufuhr von Bildungsmitteln, negativ Beseitigung oder Milderung der mit der heutigen Wirtschaftsordnung verbundenen, grausamen Härte des Existenzkampfes erwecken. Erfreulichst begegnet sich beispielsweise im „Evangelisch-sozialen Kongreß“ die nach Mitwirkung idealer Kräfte ausschauende Nationalökonomie mit den Ideen des humanitären Idealismus auf der einen, mit den Motiven der christlichen Liebestätigkeit auf der anderen Seite. Sollte doch die aus der „Freude am Erwachen der Unmündigen“ geborene Mitarbeit an einer immer allseitigeren Organisation der Liebe für den „modernen Christen“ zugleich eine Quelle des Trostes sein gegenüber so vielen anders gearteten, Unkraft des religiösen Gedankens und Verfall des kirchlichen Lebens ansagenden Zeichen der Zeit.

Christentum und Sozialpolitik.

Sicherlich weiß das Christentum als solches von keinem bestimmt formulierbaren wirtschaftlichen Programm. Wie das Alte, so kennt auch das Neue Testament Anweisungen über den Gebrauch des Reichtums fast nur in der Form von Mahnungen zur Wohltätigkeit, ganz insonderheit zum Almosengeben: bei unsern gegenwärtigen wirtschaftlichen Verhältnissen eine lange nicht ausreichende, heutzutage sogar recht fragwürdigen Wertes

gewordene Abhilfeleistung. Nicht mehr Barmherzigkeit wird gefordert, sondern Gerechtigkeit. Mußten demgemäß aber auch die Anweisungen zur Ausführung des Liebesgebotes nach ganz veränderten Voraussetzungen bemessen werden, so ist doch das innerste Motiv, womit Christus seine Jüngerschar ausgerüstet hat, das gleiche geblieben. Gottesdienst umgesetzt in Menschendienst; Größe im Gottesreich zu bemessen nach dem Umfang der Dienstleistungen, in diesem Gedanken gipfelt in der Verkündigung Jesu alle Religion und alle Ethik. Darum ist noch heute nicht verloschen, ja gerade angesichts der sozialen Probleme wieder neu erwacht die Wertempfindung für die soziale Triebkraft, die jedem Räderwerk einer so oder anders beschaffenen Wirtschaftsordnung erst Bewegung bringendes Wasser eines mit Elementarkraft wirkenden religiösen Idealismus zuführt. Es handelt sich einfach um methodischere Verwertung solcher Wasserkraft. Auch innerhalb der Sozialdemokratie, für deren Aufkommen allerdings zunächst die materialistische Weltanschauung den geschichtlich gegebenen Nährboden bildete, drängt sich jeweils immer wieder von neuem die Ahnung auf, daß ohne einen die Selbstsucht der auseinanderstrebenden Individuen bezwingenden Idealismus keine soziale Organisation ungefährdet auf die Dauer bestehen kann. Käme diese Bewegung je wirklich obenauf, so würde die jetzt zuweilen schon bedrohlich hereinspielende religiöse Frage erst recht brennend werden. Man müßte, anstatt sich mit der „Privatsache“ zu trösten, sich in ein inneres Verhältnis zur Religion setzen. Die organisierte Gesellschaft würde sich der Pflege auch der Religion so gut wie aller geistigen Mächte anzunehmen Ursache finden. Mit instinktiver Erkenntnis der Sachlage wirbt daher schon seit geraumer Zeit hier die katholische, dort die protestantische Kirche um die Sympathien der Arbeiterwelt und rückt dem Zeitalter des Kapitalismus die Forderungen einer von Haus aus antikapitalistischen Religion vor Augen, und diese Beteiligung des religiösen Faktors hat schon zu mannigfachen Absplitterungen und Neuformierungen innerhalb des Sozialismus geführt. Allein in Deutschland wirkt die Verbindung sozialer Gesichtspunkte mit liberaler, konservativer oder ultramontaner Politik meist ungünstig und vermehrt noch die leidige Zerfahrenheit, während in England, wo solche Vermischungen seltener sind, der christliche Sozialismus eine große Mission im Volksleben zu erfüllen und ein ausgiebiges Kapital von Liebesgesinnung für die arbeitenden Klassen in den anderen Ständen zu schaffen und flüssig zu machen vermochte. Hier wie dort aber ist die freiwillig aufgenommene Hilfsarbeit der Kirche auf dem Gebiete sozial-humanitärer Bestrebungen zumeist durch die heutigen Kulturbestrebungen bedingt und hängt mit der echt modernen, dem Urchristentum allerdings noch nicht aussprechbar gewordenen Erkenntnis zusammen, daß den Menschen, wenn sie aus animalischem zu sittlichem Dasein erhoben werden sollen, vorher ein menschenwürdiges Dasein gesichert, und daß, um sie auch religiös empfänglicher zu machen, erst ihre soziale Lage gebessert, ihren Woh-

nungsverhältnissen und sonstigen Existenzbedingungen Rechnung getragen sein will.

Auch das Bewußtsein um derartige Aufgaben sozialer Natur darf sich als edelste Frucht des fortschreitenden Wissens um Geschichte und Geschicke, um Wesen und Kern der Religion ausgeben. Dem buddhistischen Pessimismus gegenüber lebt der christliche Optimismus vom Glauben an die Möglichkeit einer fortschreitenden sozialen Gesundung der Menschheit. Darum allein konnte die eschatologische, auf das, was demnächst werden sollte, in ekstatischer Erregung gespannte Weltuntergangsstimmung des Urchristentums jene große Metamorphose erleben, daraus im Verlaufe von bald zwei Jahrtausenden die zukunftsfrohe Richtung einer modern denkenden und handelnden, aber auch an Daseinswert und Lebenszweck gläubigen und insofern echt religiös empfindenden Menschheit erwachsen ist und, wie sich auch das zurzeit in Frage stehende Verhältnis von Staat und Kirche gestalten mag, sicherlich noch weiterhin ausreifen wird.

Literatur.

Literatur, deren Vergleichung für einen so weitschichtigen, alle Gebiete der Religionswissenschaft, Kirchenpolitik und Zeitgeschichte berührenden Artikel in Betracht käme, gibt es natürlich in unbegrenzter Massenhaftigkeit. Wir beschränken uns deshalb auf Namhaftmachung weniger, dem Thema besonders naheliegender und der unmittelbaren Gegenwart angehöriger Veröffentlichungen.

B. Sell, Zukunftsaufgaben des deutschen Protestantismus im neuen Jahrhundert (Tübingen, 1900); Derselbe, Katholizismus und Protestantismus in Geschichte, Religion, Politik, Kultur (Leipzig, 1908).

E. Troeltsch, Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie (Tübingen, 1900); Derselbe, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (Daselbst, 1901).

A. Ehrhard, Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit (Stuttgart, 1902); Derselbe, Liberaler Katholizismus? (Daselbst, 1902).

R. Seeberg, Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert (Leipzig, 1903).

H. Braasch, Die religiösen Strömungen der Gegenwart (Daselbst, 1905).

A. Harnack, Reden und Aufsätze. (Band II, 2. Aufl. Gießen, 1906).

O. Pfleiderer, Die Entwicklung des Christentums (München, 1907).

REGISTER.

Von Dr. Richard Böhme.

Bei mehrfach angeführten Namen und Stichworten sind die Hauptstellen durch einen Stern bezeichnet.

A.

Abälard, Peter. 87.
Abendmahl. 235. 238.
„Abhängigkeit, Schlechthinige", Schleiermachers. 141. 143. 144. 151.
abodah. 115.
Achelis, Ernst Christian. 227. 247.
Adiaphora. 210.
Adoptianismus. 58.
Ämter der evangelischen Kirche. 214.
Agobard von Lyon. 119.
Alexander VII., Papst. 74.
Alkuin. 119.
Amalarius von Metz. 119.
Ambrosius von Mailand. 71. 124.
Angelologie. 58.
Anglikanismus. 43.
Anselm von Canterbury. 45.
Anthropologie. 57.
Antitrinitarismus. 57.
Antoninus von Florenz. 72. 125.
Apollonius. 66.
Apologetik. 39 ff.
Apologie, Unterschied der, von der Apologetik. 39.
Apologien der christlichen Sittlichkeit. 70.
Apostelgeschichte. 106.
Apperzeption. 109.
Apriori, Religiöses. 30 f.
Arbeiterfrage. 89. 123. 277.
Aristoteles. 67. 72.
Aristotelismus der Scholastik. 55.
— im 19. Jahrhundert. 38.
Armenpflege. 89.
Aseität Gottes. 57.
Askese nach der katholischen Ethik. 87.
— nach der protestantischen Ethik. 211.
Asketen. 102. 125.
Astrologie. 13.
Atheismus. 40. 46.
attritio. 87.
Aufklärung des 18. Jahrhunderts. 37. 186.
Augustinianismus. 60.
Augustinus, Aurelius. 46. 66. 68. 69. *71. 84. 101. 109. *113. 124. 141. *182. 199.
Autusie Gottes. 57.

B.

Baer, Karl Ernst von. 46.
Bajanismus. 58.
Balmes, Jakob. 38.
Basilius von Cäsarea. 69. 101.
Bauernkrieg. 184.
Baumgarten, Michael. 228.
Baur, Ferdinand Christian. 158.
Beicht- oder Bußbücher. 103. 124. 125.
Beichte, Protestantische, im Konfirmandenunterricht. 242.
Beichtstuhl. 226. 247.
Bekehrung. 201.
Bellarmin, Kardinal Robert. 43. 73.
Bentham, Jeremy. 187.
Bergpredigt. 69. 269.
Bernhard von Clairvaux. 55. 71. 85. 125.
Berno von Reichenau. 119.
Bernold von St. Blasien. 119.
Berthold von Regensburg. 74.
Beruf, Bürgerlicher. 219.
Bibel, Göttlichkeit der, im Katholizismus. 41 f.
—, Inspiration der. 48 f.
Bibel-Babelfrage. 47. 48.
Biedermann, Aloys Emanuel. 141. 146. 152.
Bonaventura. 55. 85. 125.
Bonifatius. 106.
Borromeo, Karl. 104.
Brahmanentum. 14.
Briefliteratur, Kanonische. 125.
Brüder vom gemeinsamen Leben. 126.
Bußbücher. 103. 124. 125.
Bußdisziplin. 124.
Buße. 86. 124. 210.
Bußsakrament. 120.

C.

Cäcilienverein. 120.
Calixt, Georg. 184.
Calvin, Johann. 130. 184.
Carlyle, Thomas. 186.
Cartesius s. Descartes.
Catechismus Vaurensis. 110.
Charitas, Christliche. 89. 123.
Chiliasmus, Chiliasten. 61.
Christ im staatlichen Leben. 222.

Christen, Definition des Wesens evangelischer. 135f.
Christentum, Wesen des. 69.
— als Offenbarungsreligion. 16.
—, sein Verhältnis zu den Kulturfunktionen des Volkes. 219f.
—, — —, zur Sozialpolitik. 276f.
—, seine Bekämpfung durch den modernen Zeitgeist. 269f.
— und Kirche. 40.
—, sein Kulturwert. 272.
— als Vollendung aller sittlichen Tendenzen. 192.
Christi Person, Lehre von, in der orthodoxen evangelischen Dogmatik. 135.
— —, Ritschls Auffassung der geschichtlichen. 159.
—, Im Namen. 206.
Christologie, Katholische. 58.
Christus s. Jesus.
Christusfrage. 47f.
Chrysostomos, Johannes. 68. 71. 101. *102. 113. 124.
Cicero, M. Tullius. 66. 67.
Cisterzienser. 125.
Clemens Alexandrinus. 66. 70. 124.
Comte, Auguste. 22.
cura animarum. *97. *120f. 246.
Cyprian. 101. 124.

D.

Danaeus. 184.
Daniel von Winchester. 106.
Darwinismus. 46.
Deismus. 18. 37.
demonstratio christiana et catholica und *d. religiosa*. 40.
depositum fidei. 55.
Descartes, René. 18. 45.
Determinismus. 189f.
Deutschland, Katholische Theologie in, im 19. Jahrhundert. 38.
διακονία. 95. 97.
Diakonie, Protestantische. 250.
Didache. 101.
Didaktik, Katholische pastorale. 105ff.
Dionysius Areopagita. 71.
Disziplin als Zweig der Pastoraltheologie. 120f.
Dogma, Begriff vom. 129.
—, seine Bedeutung in der Religionsgeschichte. 263f.
Dogmatik, Christlich-katholische. 37ff.
—, Christlich-protestantische. 129ff.
—, Orthodoxe protestantische. 135ff.
—, Rationalistische protestantische. 137ff.
—, Protestantische, im 19. Jahrhundert. 146. 163. 175. 177.
—, Schädigung des evangelischen Christentums durch die bisherige evangelische. 162.
»Dogmatik, Christliche«, Biedermanns. 146. 152.
Dogmenbildung. 55f.
Dogmengeschichte. 54.
Dominikaner. 125.
Dorner, Isaak August. 153.
Dürr. 184.
Duns Scotus, Johannes. 44. 45.
Durandi, Wilhelm. 52. 119.

E.

Eckhart. 74.
Ehe. 215f.
—, Katholische Auffassung der. 88.
»Éloquence, L', dans l'idée et dans la pratique« von Blasius Gisbert. 114.
Empfängnis, Unbefleckte, Mariae. 59.
Engelsturz. 58.
Entropiegesetz. 45.
Epikur. 16.
ἐπισκοπή. 97.
Erasmus von Rotterdam. 114.
Erbsünde. 18. 58. 71. 85.
Erkenntnistheorie der Religion. 30.
Erlösung von der Sünde. 199.
Erlösungslehre, Katholische. 58f.
Erziehung, Christliche. 212.
Eschatologie, Katholische. 60f.
Essener, Orden der. 98.
Ethik, Christlich-katholische. 66ff.
—, Christlich-protestantische. 181ff.
—, Verhältnis der natürlichen, zur christlichen. 66.
—, Scholastische. 72.
— als Wissenschaft. 193f.
εὐαγγελίζειν. 106.
Eudämonismus. 192.
Euhemerismus. 16.
Evangelisation. 250.
Evangelisch-sozialer Kongreß. 276.
Evangelium, bewirkend sittliche Neubelebung. 199.
—, sein Verhältnis zum Gesetz nach Paulus, Augustin und Luther. 199.
Evolutionismus. 187. 192.
Evolutionstheorie Hegels. 20.
exercitia spiritualia Loyolas. 184.
Ezechiel. 96.

F.

Familie als Lebensgemeinschaft. 215f.
Fénelon, François de Salignac de Lamothe-. 74. 114. 234.
Formalstufen, Zillersche. 109.
Frank, Franz Hermann Reinhold. *155. 173.
Frankreich, Katholische Theologie in, im 19. Jahrhundert. 38.
—, Anthropologisch-psychologische Methode der Apologetik in. 43f.

Frauenfrage. 89. 276.
Freiheit, Sittliche. 189f.
Freikirchen. 273.
Frömmigkeit des Rationalismus. 137.
Fundamentaltheologie = Apologetik. 39.

G.

Gaunilo. 45.
Gebet in der christlich-protestantischen Ethik. 206ff.
Gebets-Erhörung und -Erfüllung. 207.
Gebundenheit, Grenzen der dogmatischen, im Katholizismus. 53.
Geiler von Kaisersberg, Johannes. 74.
Geistesfreiheit. 53.
Gemeinschaften, Protestantische kirchliche. 251.
Gemeinschaftsseelsorge, Katholische. 123.
Generatio aequivoqua. 46.
Germanos, Bischof von Konstantinopel. 118.
Gerson, Jean. 74.
Geschichtsphilosophie der Religion. 31.
Gesetz, sittliche Neubelebung bewirkend. 199.
—, sein Verhältnis zum Evangelium nach Paulus, Augustin und Luther. 199.
—, Christliches. Sein Wesen. 68.
Gewissen. 195f.
Gisbert, Blasius. 114.
Glaube, Christlicher. 130f.
— nach der katholischen Ethik. 85f.
—, Evangelischer. 132f. 138. *147. 155. 159. 162. 166. *202.
Glaubensgedanken, Entwicklung der protestantischen. 171.
»Glaubenslehre, Evangelische«, Schweizers. 146.
— Schleiermachers. 147f.
Glückseligkeitstheorie, Soziale. 187.
Gnade, Bedeutung der, gegenüber dem Sittengesetz. 68.
Gnadenbegriff Augustins. 85.
Gnadenlehre Augustins, Jansenius' Monographie über die. 60.
—, Katholische. 59f. 84.
Gnadensysteme des Thomismus und Molinismus. 57.
Gnostizismus. 13.
Goethe, Johann Wolfgang. 186.
Gonzalez, Th. J. 38.
Gott, Seine Aseität. 57.
—, Sein Wissen und Wille. 57.
— in der Geschichte und in der Natur. 264ff.
Gottesbegriff, Bemühungen der gegenwärtigen Religionswissenschaft um den. 265.
— der modernen Kultur. 18.
Gottesbeweise. 45.
Gottesdienst, Katholischer. 115. 117. 119.
Gottesidee. 3. 7. 9.
Gottesidee, Philosophische Behandlung der. 32.
Gotteslehre, Katholische. 56.
Gottesliebe, Bedeutung der, nach der katholischen Ethik. 86.
— nach der protestantischen Ethik. 202. 203.
Gottesmutterschaft. 59.
Gottesreich. 79. 105. 190. 202. 211.
Gottessohnschaft Jesu. 58.
Gottmenschheitslehre. 22.
»Gottsucher«. 265.
Granada, Ludwig von. 74.
Gratia actualis und *sanctificans*. 60.
Gregor von Nazianz. *100. 124.
Gregor von Nyssa. 101. 109.
Gregor der Große. 101. 106. *113. 124. 125. 126.
Gut, Höchstes. 189.

H.

Handeln, Das sittliche. 189.
Harms, Claus. 228. 243.
Hauptstücke des Katechismus. 237.
Hausbesuche des protestantischen Geistlichen. 247f.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 13. *20. 31.
Heilige Schrift, ihre Stellung im Protestantismus. 133. 135. 136. 154. 159. 160. 174. 176.
Heilsstand der Seele. 120.
Hellenismus als Beispiel des Synkretismus. 13.
Herbart-Zillersche Pädagogik. 109.
Herder, Johann Gottfried. 138.
Hermas, Hirt des. 124.
Herrmann, Wilhelm. 76.
Hexaemeron. 47.
Hieronymus, Der heilige. 124.
Himmelfahrt Mariae. 59.
Hirscher, Johann Baptist v. 75. 110.
Hirtenamt. 96.
Hochkirche, Entstaatlichung der anglikanischen. 43.
Hölle. 84.
Hoensbroech, Paul v. 76.
Hoffnung des Christen. 202.
Hofmann, Johann Christian Konrad. 150. *153. 158. 159. 161. 163. 173.
Homiletik, Katholische. 100. *110ff.
—, Protestantische. 227ff.
Hrabanus Maurus. 113.
Humanismus. 103f.
Hume, David. 19.
Hymnodik. 117.
Hyperius, Andreas Gerhard. 226.

I.

Ideal, Oberstes, der christlich-protestantischen Ethik. 188f. 196.
Idealismus. 1. 2. 5. 6. *19ff.

Ideen, Platonische. 15.
Ignatius, Römerbrief des. 101.
Illusionismus, Epikureisch-euhemeristischer. 16.
Imperativ, Kategorischer. 186.
Imputabilität der Handlungen. 82.
Indeterminismus. 190.
Individualseelsorge, Katholische. 122f.
Innocenz XI., Papst. 74.
Inspiration der Bibel. 48f.
institutio religionis christianae Calvins. 130.
Irenik in der Apologetik. 42.
Isidor von Sevilla. 118.
Islam als Gegensatz des Katholizismus. 40.
Israel, Religion des Volkes. 16.
Italien, Katholische Theologie in, im 19. Jahrhundert. 38.

J.

Jesaias. 96.
Jesuitismus. 184. 210. 259.
Jesus. 96. 99. 106. 112. 116. 138. 168. 169. 170. 171.
Jesus, Theresia von. 74.
Judentum als Gegensatz des Katholizismus. 40.
Jungfräulichkeit. 76. 88.
Jungfrauschaft Mariae. 59.

K.

Kaftan, Julius. 142. 159. 171.
Kant, Immanuel. 19. 20. 29. 45. 75. 138. 139. 145. *186. 191. 192.
Kapitalismus. 218.
Kappadozier, Die drei. *101. 109.
Kassian. 125.
Kasuistik der katholischen Moral. 73f.
Katechet, Anforderungen an den protestantischen. 236.
Katechetenschulen, Mittelalterliche. 113.
Katechetik, Katholische. 100. *107ff.
—, Protestantische. 234—243.
Katechismus, Katechismen. 109. 110. 236. 237.
Katechumenat, Katechumenen. 107. 124.
Katholische Kirche s. Kirche.
Kattenbusch, Ferdinand. 142. 159. 160.
Kausalität. 45.
κήρυγμα. 106. 109.
Ketteler, Bischof Frh. Wilhelm Emanuel von. 88.
Kindergottesdienst. 235.
Kirche, Alleinseligmachende. 49.
— und Christentum. 40.
—, Funktionen der, nach ihrem ethischen Wesen. 212.
—, Stellung der modernen Weltanschauung zur. 269.
Kirchendienst, Katholischer. 96.
Kirchenrecht, Evangelisches. 214.
—, Katholisches. 96.
Kirchenregiment, Katholisches. 96.
Kirchlichkeit, Wesen der. 215.
—, Abnahme der, in der Gegenwart. 258.
Kleinert, Paul. 251.
Klemens von Rom. 101. 116.
Kögel, Rudolf. 233.
Kölliker, Albert. 46.
Köstlin, Julius. 153.
Konfirmandenunterricht, Protestantischer. 234.
Konfirmation. 235.
Kongruismus. 60.
Konkordienformel. 155.
Konzil von Trient. 103.
Kosmogonie. 12.
Kosmologie. 12. 57.
Kreationsdogma. 57.
Kreatur, Neue. 201.
Kreuz, Johannes vom. 74.
Krieg, sein Wesen und seine Berechtigung. 222.
Kritizismus. 37.
Kultur, Stellung der, zur Askese in der katholischen Ethik. 87.
—, Wesen der. 217.
—, gefährdet durch die Religion. 259. 268.
Kultus, Bedeutung des, für die primitiven Religionen. 8.
—, Gemeinsamer kirchlicher. 212.
Kultusfrage im fränkischen Reich. 118.
Kultuslehre, Katholische. 116.
Kultusrede. 110.
Kunst als Lebensfunktion des Volkes. 219.
—, Verhältnis von Religion und Kirche zur. 272.

L.

Landeskirchentum, Protestantisches. 273.
Laxismus. 210.
Laymann. 73.
Leben Jesu-Forschung, Moderne. 269.
Lebensgüter, Christliche. 99.
Lehre, Normative, notwendig für den Protestantismus. 165.
Leibniz, Gottfried Wilhelm. 18. 45.
Leo XIII., Papst. 37. 38. 49. 55. 88. 90.
Lessing, Gotthold Ephraim. 138.
Liberale protestantische Dogmatik. 177.
Liebe, Verhältnis der Tugend der, im Christenleben zu den natürlichen Tugenden. 86.
Liguori, Alphons von. 74.
Linsenmann, Franz Xaver. 75.
Lipsius, Richard Adelbert. 146.
Liturgie der katholischen Kirche. 76. 100. *115.
Liturgik, Katholische. 100. *114ff.
Liturgiker, Karolingische. 118.
loci communes Melanchthons. 130.

Locke, John. 18.
Logosbegriff, Johanneischer. 57.
Loisy, Alfred. 38. 56.
Lüft. 120.
Lüge. 195. 197.
Lugo. 73.
Lust, Sinnliche und geistige. 195. 197.
Luthardt, Christoph E. 143.
Luther, Martin. 130. 131. 132. 134. 135. 136. 140. 184. 185. 199. 244.
Lutheraner, Die Erlanger. 153ff.

M.

Makarius. 125.
Malebranche, Nicole. 18.
Malo, H. 237.
Manning, Kardinal Edward Henry. 43.
Mantik. 13.
Maria, Jesu Mutter. 59.
Mariologie. 59.
Materialismus. 2. 16. 22. 40.
Maximus Confessor. 117.
Medina. 73.
Melanchthon, Philipp. 130. 131. 132. 184.
Metaphysik der Religion. 32.
Mission, Aufgabe der katholischen. 107.
—, Äußere und innere protestantische. 213. 250. 254. 272.
Missionsinstruktionen aus dem Mittelalter. 106.
Missionspredigt. 100. *105f.
Mönchtum. 124f.
Molina, Molinismus. 57. 60. 73.
Monogamie. 216.
Monophysiten, Monophysitismus. 58.
Monotheismus. 12. 16. 44.
Monotheletismus. 58.
Moral, Asketische. 74f.
Moraltheologie, Unterschied der, von der speziellen Dogmatik. 52.
Moralwissenschaft, Katholische. 66. *70ff.
motiva credibilitatis. 41. 53.
Müller, Julius. 143. 153.
Mystik. *14. 19. 30. 55. 103. 125. 186.
μυστικὴ θεωρία. 118.
Mythenforschung. 23.
Mythos in der Religion. 8. 29.

N.

Nächstenliebe. 203.
Natorp, Paul. 145.
Natur, Verhältnis der, zur Gnade nach der katholischen Ethik. 84f.
Naturgesetz. 79.
Naturrecht auf katholischem Boden. 75. 79f.
Nestorianismus. 58.
Neuplatonismus. 15.
— bei Pseudo-Dionysius. 55.
Newman, Kardinal John. 86.
Nietzsche, Friedrich. 187.
Nilus. 125.
Nitzsch, Carl Immanuel. 153. 226. 245. 246.
Notlüge. 205.

O.

Offenbarung, Christliche. 130. 133. 140. 159.
Offenbarungsbegriff. 16. 23.
οἰκονομία. 97.
Ontologismus. 56.
Origenes. 101. 111.
Orti y Lara. 38.

P.

Palmer, Christian von. 244.
Pantheismus. 2. 15. 22. 40.
Pascal, Blaise. 74.
Pastoralmedizin. 124.
Pastoraltheologie, Katholische. 94ff.
Pastoraltrilogie. 101.
Paulus. 66. 69. 199.
Pelagianismus. 58. 60.
Perikopen. 228.
Persönlichkeitsreligion. 270ff.
Pessimismus, Ethik des. 187. 196.
Pfarrschulen, Karolingische. 110.
Pfleiderer, Otto. 141.
Pflichtbegriff, Christlicher. 204f.
Pflichtenkollision. 205.
Phantasie, Ausdrucksmittel religiösen Erlebens. 263.
Pharisäer. 199.
Photius, Patriarch. 56.
Pietismus. 19. 162. 165. *185. 210.
Platonismus. 55.
Pluralismus. 32.
πνευματικὸς βίος. 125.
Poenitentiales libri. 103. 124.
Poimenik, Protestantische. 243ff.
Polemik in der Apologetik. 42.
Polykarp. 101.
Polytheismus. 12.
Positive protestantische Domatik. 177.
Positivismus. 1. 2. 3. 4. 5. 16. *22. 28. 77.
praeambula fidei. 41.
Prädestinationslehre, Stellung der katholischen Kirche in der. 60.
praemotio physica. 57.
Präzisismus in Holland. 186.
Predigt, Katholische. 110f.
—, Protestantische. 212. *227ff.
Priesterspekulation, Monotheistische. 12.
Privatrecht, seine Unzulänglichkeit gegenüber den wirtschaftlichen Weltmächten. 89.
Probabilismus. *73. 138.
Propaganda de fide. 107.
Protestantismus, Herrschende kirchliche Frömmigkeit im. 130.
—, Bedeutung des Schriftprinzips für den 133. *173.

Protestantismus als Gegensatz des Katholizismus. 40. 41. 58.
—, Apologetische Aufgabe des, in der Gegenwart. 170.
Pseudoareopagita. 117.
Psychiatrie Hilfswissenschaft der Pastoraltheologie. 124.
Psychologie der Religion. 29f.
Puritanismus. 186.

R.

Radikalismus, Französischer. 19.
Rationalismus, Tendenz des, gegenüber den religiösen Ideen. 5.
Rechtfertigung. 59. 85.
Reformation, Wohltätige Wirkungen der, auf die katholische Kirche und Wissenschaft. 51.
Reformatoren, Christentum der. 130ff.
Reformkatholizismus. 61.
Reformsynode zu Trient. 104.
Reich Gottes. 79. 105. 190. 202. 211.
Religion als Lebensfunktion des Volkes. 218.
—, Selbständigkeit der. 261f.
—, Verhältnis der, zur Kultur. 259. 267. *269.
—, Gegensätze der katholischen. 40.
—, Naive und wissenschaftlich bearbeitete. 7ff.
—, Natürliche. 40.
—, Beweis der. 44.
—, Wesen und Entstehung der. 26ff.
—, Positivistische Auffassung der. 4.
—, Rationalistische Auffassung der. 5.
— Israels. 16.
Religionsbegriff Schleiermachers. 139ff.
Religionsphilosophie. 5.
— des kritischen Idealismus. 19f.
— des evolutionistischen Idealismus. 20ff.
— des Positivismus. 22f.
Religionspsychologie. 29f.
Religionstheorie, Ethische. 15.
—, Illusionistische. 16.
—, Positivistische. 3.
Religionswissenschaft. 2ff.
—, Typen der modernen. 18ff.
—, Die vier Einzelprobleme der. 28.
—, Vergleichende. 260.
—, Wesen und Aufgabe der. 5f.
—, Voraussetzungen der. 1ff.
Reuchlin, Johann. 114.
Reue. 210f.
Rigorismus. 210.
Ritschl, Albrecht. *157ff. 163.
Rothe, Richard. 188.
Rousseau, Jean-Jacques. 19.
Rupert von Deutz. 119.
Ryckel, Dionysius von. 74.

S.

Sailer, Joh. Michael. 75. 114.
Sakramente, Katholische. 41. *86.
Sakramentenlehre, Katholische. 60.
Sales, Franz von. 74.
Satisfaktion s. Rechtfertigung.
Schell, Herman. 83.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. 13. 24.
Schiller, Friedrich. 10.
Schleiermacher, Friedrich Ernst Daniel. 20. 29. 75. *139ff. *147ff. 153. 154. 157. 161. 163. *187f. 215. 226. 243. 246.
Schmid, Leopold. 120.
Schmid, F. X. 116.
Schöpfungsbericht, Stellung der Apologetik zum mosaischen. 47.
Schöpfungslehre. 57f.
Scholastik. 55. 103. 111. 262.
—, Moral der. 72f.
Scholastische Methode der Dogmatik. 55.
Schriftprinzip der protestantischen Theologie. 133. *173.
Schuld der Sünde. 196.
Schweizer, Alexander. 146.
scientia media. 57.
Seeberg, Reinhold. 148.
Seelsorge, Katholische. 97f. 99. 101. 119. *120ff.
—, Protestantische. 213. *243ff.
Sein, Das sittliche. 190.
Selbstbewußtsein der Seele. 81.
»Selbstsächlichkeit« der Seele. 81.
Semipelagianismus. 60.
Sermo, Der freie. 111.
Seuse, Heinrich. 55. 74.
Sittengesetz. 68.
Sittenlehre, Christliche. 67. *69.
Sittlichen, Güte und Vollkommenheit Gottes als letzter Erklärungsgrund des, nach der katholischen Moralphilosophie. 78.
Sittlichkeit, Christliche. 68. *190f.
—, Verhältnis der, zur Religion. 191. 252.
— als Lebensfunktion des Volkes. 218.
Sonntag, Christlicher. 212.
Sonntagsgottesdienst. 241.
Sonntagsschulen. 235.
Soteriologie. 58f.
Soziale Frage. *88ff. 123. 213. 251. *275ff.
—, Arbeit der katholischen Kirche an ihrer Lösung. 88ff.
Sozialethik. 192.
Sozialismus, Moderner. 218.
—, Bekämpfung des, durch den Katholizismus. 89.
Sozialpolitik, Moderne. 89.
Spanien, Katholische Theologie in, im 19. Jahrhundert. 38.
Spinoza, Baruch. 18. 186.
Staat als Kulturgemeinschaft. 221f.
—, Die Erfüllung von Kultur- und Humanitätsaufgaben durch den modernen. 89.
— und Kirche, Verhältnis von, nach Augustins Ethik. 182.

Staat und Kirche, Trennung von. 215.
Staudenmaier, F. A. 119.
Steinmeyer, F. L. 244. 246. 247.
Stoa. 13.
Strafe, Sittliches Wesen und Zweck der. 84.
Studienplan, Österreichischer theologischer. 104.
Suarez, Franz. 73.
Sünde. 185. *195ff. *209ff.
— im abendländischen Dogma. 57.
— im System der christlich-katholischen Ethik. 82ff.
Sündenfall. 24.
Sündenlosigkeit Mariae. 59.
Sündenvergebung nach der protestantischen Orthodoxie des 17. Jahrhunderts. 185.
Suso s. Seuse.
Symbolik, Zerfall der. 43.
Synkretismus. 13.
System, Dogmatisches, im Luthertum und im Calvinismus. 130ff.

T.

Tauler, Johannes. 74.
Tertullian. 70. 101. 124.
Testament, Altes. 49.
—, Neues. 165.
Thalhofer, F. X. 120.
Theogonie. 12.
Theologie als Funktion der Kirche. 214.
—, Katholische, im 19. Jahrhundert. 37ff.
—, Christlich-katholische praktische. 94ff.
—, Christlich-protestantische praktische. 226ff.
—, Gegensatz zwischen der protestantischen, der Gegenwart und der kirchlichen Praxis. 156.
Theophilus von Antiochia. 48.
Therapeuten. 98.
Thomas von Aquino. 38. 45. 66. 68. 72. 79. 80. 84. 87.
Thomas von Kempen. 55. 74.
Thomismus. 57. 60.
Todsünde nach der katholischen Moral. 82. 83. 84.
Toleranz, Problem der. 49ff.
Traditionalismus. 56.
Tridentinum. 51. 72. 103.
Trient, Konzil von. 103.
Trinität. 57.
Tübinger katholische Schule. 38.
Tugend als Gewohnheit der Pflichterfüllung. 208.
Tugenden, Christliche. 183.
Twesten, August. 153.

U.

Ultramontanismus als Gefahr für die Kultur. 259.
Unfehlbarkeit des Lehramtes der katholischen Kirche. 70.
Unglaube. 195. 197.
Urraburru. 38.
Urzeugung. 46.

V.

Vasquez. 52. 73.
Vaticanum. 37. 56.
Venatorius, Thomas. 184.
Verfassung des Staates. 221f.
Vermittlungstheologie, Protestantische, des 19. Jahrhunderts. 152f.
Vernunft, Praktische. 188. 196.
»Vernunft überhaupt«. 20. 21. 32.
Vernunftreligion. 33. 44.
Versöhnungsgedanke. 25.
Vico, Gian Battista. 74.
Viktoria, Fr. 73.
Vincenz von Lerin. 56.
Visionstheorie des mosaischen Schöpfungsberichts. 47.
Vives, Ludwig. 74.
Völkerrecht. 80.
Voetius, Gisbert. 226.
Voigt, G. 240.
Volk als geschichtliche Kulturgemeinschaft. 217f.
Voluntarismus des Christentums. 181.

W.

Wahrheitsgehalt der Religion. 5. 6.
Walafrid Strabo. 119.
Wallace, Alfred Russell. 46.
Wasmann, Erich. 46.
Weinel, Heinrich. 174.
Weiß, A. 77.
Weiß, Bernhard. 249.
Welt, Kausaler und teleologischer Zusammenhang der. 67.
Weltgrund, Absoluter. 19.
Weltschöpfer. 45.
Werke, Gute. 204.
Werner, Karl. 75.
Wiedergeburt. 120. 122. 201.
Wigand. 46.
Willibrord. 107.
Wille. 188.
Willensfreiheit. *81. 143.
Wissenschaft, Wesen und Zweck der. 11.
—, Voraussetzungslose. 52.
Wollen, Sittliches. 138. 145.
Wunder der christlichen Kirche. 17.
—, Stellung der französischen Apologetik zum. 44.
Wundt, Wilhelm. 187.

THEOLOGY LIBRARY
CLAREMONT, CALIF.

Jesus
im Urteil der Jahrhunderte

Die bedeutendsten Auffassungen Jesu in Theologie, Philosophie, Literatur und Kunst bis zur Gegenwart

Von Lic. theol. Gustav Pfannmüller

[VI u. 578 S.] gr. 8. 1908. Mit Buchschmuck und 15 Kunstbeilagen. In Leinwand geb. M. 5.—

Das Bild der Persönlichkeit Jesu, wie es, in unendlicher Mannigfaltigkeit gestaltet, im Laufe der Geschichte erscheint, zieht in diesem Werke an uns vorüber. Die **bedeutendsten Auffassungen Jesu in Theologie, Philosophie, Literatur und Kunst** werden in möglichst charakteristischen und zusammenhängenden Äußerungen der Autoren selbst dargeboten, verbunden und begleitet von einer fortlaufenden historischen Übersicht. Der Hauptnachdruck fällt dabei auf eine **reichhaltige Textdarbietung**, die es jedem Leser gestattet, sich aus den Quellen selbst ein Urteil zu bilden und den Werdegang der verschiedenen Christusanschauungen durch die Jahrhunderte zu verfolgen. Hierbei sollen ihn die **historischen Einleitungen** zu den vier Hauptteilen (Altertum, Mittelalter, neuere Zeit und 19. Jahrhundert) unterstützen, die so verfaßt sind, daß sie für sich allein eine **kurze Geschichte des Jesusbildes** von der ältesten Zeit bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts darstellen. Ein kurzer Überblick über **das Christusbild der Kunst** ist in einem Anhang enthalten. Eine willkommene Erläuterung erhält dieser Abschnitt durch die dem Buche beigegebenen **Kunstbeilagen**, die Christusbilder von den ältesten bis zu den Darstellungen Gebhardts, Uhdes und Klingers bringen.

Aus den Urteilen:

„Das Buch ist für den Theologen und Nichttheologen wertvoll. Dem Theologen vermittelt es manch lebendiges Bild aus der Geschichte der Gedanken von Jesus und am Schlusse eine zusammenfassende Darstellung der Gedanken unserer Zeit, die für keinen wertlos ist. Dem Nichttheologen mutet es freilich in manchen Partien eine anstrengende Arbeit zu. Aber sie ist nicht vergeblich. Hier wird ihm ermöglicht, von der Entwicklung des Dogmas und seiner langsamen Zerstörung, dem Verschwinden einer klaren Auffassung der Persönlichkeit Jesu und ihrem Wiederauftauchen aus den Quellen ein lebendiges Bild zu bekommen." (Christliche Welt.)

„Hier kommt nun Pfannmüllers Werk einem wohl von vielen gehegten Wunsch nach Vollständigkeit entgegen. Er enthält sich aller kritischen Erörterungen und läßt alle Autoren selbst reden; bietet also ein Nachschlagebuch, das als gelegentlich anzuwendendes Hilfsmittel dem Fachmann gute Dienste leisten kann. Wichtiger aber ist, daß die Auswahl so getroffen ist, daß auch der Ungelehrte unter geringstem Aufwand an eigentlichem Studium sich ein Urteil bilden kann über den ungeheuren, positiven oder zuweilen auch negativen Eindruck, den die wundersame Person des Einzigen auf alle hervorragenden Geister, denen er ein Problem geworden, je und je gemacht hat. Wer dieses Buch aufmerksam durchgelesen hat, der wird wenigstens vor zwei Fehlern gesichert sein: vor der Gleichgültigkeit, der Gefahr einer Unterschätzung des Christusproblems, und andererseits vor der Einseitigkeit einer angelernten dogmatischen oder einer eingebildeten subjektiven Meinung gegenüber dieser gewaltigen Persönlichkeit."
(Literarischer Jahresbericht. Nord und Süd.)

„Hinter der Arbeit Pfannmüllers steckt eine bedeutende wissenschaftliche Forscherarbeit. Wo in der theologischen oder philosophischen Literatur der alten Kirche, des Mittelalters, der Reformationszeit, der Orthodoxie, des Pietismus, der Aufklärung, der Neuzeit beachtenswerte Ausführungen über Jesus erscheinen, werden sie in einem typischen Beispiel vorgeführt." (Literarisches Zentralblatt.)

„... Soweit möge das Buch fast mit seinen eigenen Worten für sich selbst reden. Persönlich aber muß ich zum Schluß aussprechen, daß ich dieses Buch für ganz außerordentlich wertvoll halte. Freund und Feind, Verehrung und Verachtung dürfen sich der Gestalt Jesu nahen. Sie aber steht wie ein unerschütterlicher Felsen im Meere der Jahrhunderte. Oft gehen die Wellen der Kritik und des Hasses hoch und scheinen diesen Felsen zu stürzen. Aber um so reiner und leuchtender tritt er nach solchen Brandungen immer wieder hervor. — Das Buch ist wirklich, was es sein will: „ein Buch für selbstdenkende Christen aller Konfessionen und Richtungen." (Frauenbildung.)

„... Die drückenden Widerstände der Christologie so in tragende zu verwandeln — wer hilft uns dazu? Ich schreibe diese Zeilen, um die Aufmerksamkeit auf ein Buch zu lenken, dessen Studium den Gebildeten des deutschen Volkes diesen Dienst zu leisten vermag: auf **Gustav Pfannmüllers** „Jesus im Urteil der Jahrhunderte". Das Werk ist nicht nur ein Buch für jene Gebildeten geworden, die sich durch die Wissenschaft zu neugewonnener Naivität durchringen wollen, sondern in weiten Partien ein Buch für jedermann im ganzen Volke, der es mit unserem Wahlspruch aus Goethes Reinen halten will und kann, den wir uns zum Schluß noch einmal wiederholen: Ich wandle auf weiter bunter Flur, ursprünglicher Natur; ein holder Born, in welchen ich bade, ist Überlieferung, ist Gnade."
(Der Gleeman.)

„... Der Autor bekennt sich offen und ehrlich als Protestant der liberalen Richtung. Aber mit hoher Freude muß anerkannt werden, daß er katholischem Geistesschaffen durchaus unbefangen gegenübersteht und in gleichem Maße die erklärt katholische Dichtung der Neuzeit berücksichtigt hat, wie die moderne und erklärt protestantische . . . Und wie die katholische Dichtung, so ist auch die sonstige katholische Literatur reich benutzt: Baumgärtner, Schnürer, Jörgensen, Diepenbrock, Denifle, Drewes sind wiederholt genannt."
(Augsburger Postzeitung.)

Ausführlicher Prospekt umsonst und postfrei vom Verlag B. G. Teubner in Leipzig u. Berlin.

BT
75
S9
1909

THEOLOGY LIBRARY
SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT
CLAREMONT, CALIFORNIA

A3263